



المناشيه
على سائتيه سيرة زاهد

عمر اللام

ع ١٤٣٥

رام بود

و قد علمت اني قد اصابته
 بمرض من مرض الكلى
 و قد علمت اني قد اصابته
 بمرض من مرض الكلى
 و قد علمت اني قد اصابته
 بمرض من مرض الكلى

122



S.T.
11388

عن السيد محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن الحسين

بسم الرحمن الرحيم

قال الله اعلم ما لا يتجسس اذ اعلم انه قد وقع في تفسير الامور العامة عبارات مضطربة منها التفسير
في المتن ونخرج منه الوجوب والقدم والخلق الذي تسميه اصحاب العباد بالافعال والعدم على ما هو المشهور كما ان
الشيء المحقق ان البحث عن هذه الامور اسطر او تارة ومنها التفسير المذكور في الشرح وهذا يشمل الامور المذكورة
فاذن لم يبق بين التفسيرين شك وسيصح المحقق في المصداق ان التوليف الثاني اشتمل ومنها ما يشمل
جميع الموجودات على الاطلاق او على التقابل وعندى ان لفظ المفوضات الواقعة في التوليف المذكور في الشرح اريد
الموجودات فدا بعد ذلك ومنها ما يشمل جميع الموجودات او اكثرها وفي بعض الكتب وقع بدل الموجودات لفظها
وسهل الراوي الثاني في الاول وانت لا تدب عليك ان هذا التوليف مالا يحصل لان لفظ الاكثر يطلق على الزائد
النصف ولما لم يكن العلم البشري حاصرا لانواع الموجودات فضلا عن اشتمالها فلا يعلم النصف او الاكثر فلا يصح الحكم
على منضم ما يشتمل الاكثر من النصف وان اريد الاكثر مالا يحويه عند العقدة فالامور انما هي قسما ولا يجوز عليها ان تنقسم
بخلاف في الامور العامة لما صدق بها شاملة لاكثر الموجودات اى غير المخصوصة تحت مد ومعلوم وبعضهم قالوا المراد
بالموجودات الالف م الثلاثة التي هي الجوهر والعرض والواجب فالمراد من الشئ على الموجودات الشئ على كل
الثلاثة ومن الشئ على الاكثر الشئ على الاثنين منها في اى هذا التفسير الى الاول ومنها ما وقع في شرح حكمته العليين
الموجود والمادى وهذا التفسير اذ قد اختلفت فيه حيث سمو البحث عن الماديات بالطبيعي وعن الفارقات كتحقق

المنقضية بالوجود والاهلي بالعنى الاضحاوي في المادة من دون عاقبة بل يصح تحركها في الوجودين شيئا
 الاول وبعض المبررة فسر بما لا امور العامة ثم اعلم ان المراد بالموصول في التعليلات الاول بل التعليلات كلها
 الاعراض الذاتية فان العوض الغريب لا يبعد عاين في الوقت فحصل الرسم من الامر العام العوض الذاتي الذي
 يشمل الثلاثة المذكورات او الاثنين شمول الاعراض الذاتية فالامر العام ما يكون عوضا ذاتيا للثلاثة او الاثنين
 فيخرج الصفات السبع لثلاثها وان كانت من الاعراض الذاتية الواجب كنهها اعراض غريبة لمحوها سلسل عاينة
 له بواسطه امر خاص هو المحو المحو او المحو والنفس وكذا لكم المتصل واما لكم المنفصل فاطلانه داخل في الامور العامة
 ومبوت فيها ايضا وان كان بعض سائر تورد في الامور فخاصة ايضا ببعض المناسبات ولا بأس بذكر بعض سائل
 الفهم في فن اخر لبعض المناسبات الامر في ان الشئ اورد وبحث الذر والسرد في بحث الزمان في الطبع فاقسمت
قول انت تعلم ان المتأخر منه ارجل المراد بالمرجل المجل بالبطبع والموضوع الموضوع بالبطبع فان من المفهومات
 ان يكون محموله فادفعت محمولات بصيرة الفصل على وفق الطبع والنظم الطبع وان ملكت وتقبل ملك المفهومات
 موضوعات صار النظم غير طبعي كذا حقق الشئ عند اثبات عدم الغيبة عن الشكل الثاني والثالث بالاول ولا يخفى
 ان المندرج تحت مفهوم لا يكون محمولا بالبطبع بل موضوعا بخلاف المندرج فيه فحصل الرسم ان الامور العام ما يكون
 من احوال الثلاثة او الاثنين اى يكون مندرجا فيها ولا يكون موضوعا اى مندرجا ووجه التباين ان العرف لا يطلق
 فيه على المندرج انه حال مختص او مشتركة فلا بد له لزيادته حال لملكاته ولا الا ان ازال المحمول وان كان
 قوهم ان الشئ اطلق في التعليلات لفظ العوض على الوجود فالوجود اذن عرض مندرج فيه فلا يصح قوله والوجود ^{مكان} والاهلي
 ارج ويخرج من الامر العام بهذا التباين ووقع في الحاشية بقوله ما وقع في تعليلات الشئ من اطلاق العوض على الوجود
 فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى الشهوري الموجود في الموضوع ونسجى نقل كلام الشئ وكيفية ان الله تعالى و
 يمكن ان الله المراد بالمحمل المحل العلم لا المحل القضية فالما حصل ان الامر العام محمول لعلوم وان الواجب بالوجود العوض
 موضوع اى بحث عن اعراضه الذاتية وانت لا تخفى عليك ان انواع الموضوع موضوعات في العلم لا محمولات فليس
 منه العلم ان لا يكون الامر العام نوعا مندرجا تحت ملك الاقسام بل يكون احوالا فقط لكن سروده انه ان اريد بنفى
 موضوعية العلم عن الامور العامة نفى الموضوعية عن نفس الامور العامة فظهر ان الامور العامة موضوعات كالحاكمي و

وان اردت ان تعرف الموضوعية للعلم الالهي الذي هو الموضوع في بعض من فقهائه بلزم من اشتراط ان يكون الموضوعات للعلم
فيلزم خروج الموجود الذي هو موضوع للعلم الالهي ثم بما ذكرنا انه يقع بالوردان في الموضوعية واشتات الموضوعات
يصح فان كل موضوع يصير محمولا في العكس والعكس لازم للتقصيد وجه الاندفاع ان في العكس يصير موضوع التقصيد
لا بما هو موضوع بالطبع يصير محمولا بالطبع فان رب قضية تخرج من انظم الطبيعي بالعكس وكذا ايندفع بالوردان
التبادر لو سلم فانما لم يتبادر ان يكون محمولا على شئ متساو ولا لا يصير موضوعا لكن لا يخرج به الصفات الشبيهة
فانها يدخل ويندرج في العرض ولا يصير موضوعا ولو ليست موضوعا لواجب التجوهر لا فاقية مينا بقاء الاختصاص
سلبا وثباتا هكذا التناول لا يتعدى الى مفصول والا المختص والمناول خارج عن فقهائها الامور العام خارج
من الاقسام الثلاثة من جهة التبادر العرضي وكذا ايندفع ايضا باليقين ان الامور العام عارض لافراد الاقسام الثلاثة
المبطلات فلهذا في غرض من مفهوم العرض شئ ان يكون من الامور العام اولها باس في ان يبرز العرض من
الصفات ويكون هي صادرة على الافراد الاقسام الثلاثة وذلك لانها ان مثل هذه العبارة في المقام الخطاب
تبادر منها عدم اندراج الامور العام في الاقسام الثلاثة وعدم الموضوعية لاقتنا في العقلي بين الموضوعية والمحمولية
وايضاً في ان المراد بالمحمول المحمول بالطبع وبالموضوع الموضوع بالطبع لكن قال الامور العام يجب ان يكون حالاً ومحمولاً بالطبع
وبالمحمول اما بالنسبة الى النفس فها هم الاقسام الثلاثة او بالنسبة الى الواقع صناعاً لها كما في المحصورات والاشياء
لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة كما يصح جعل الاقسام متواترات كذلك يصح جعل الامور العام متواتراً فاما
الاولى صارت موضوعات بالطبع دون الثاني فيجب الاول والواقع كذلك لان موضوعات الاقسام الثلاثة عرض لها
الوجود والعلية والوحدة وغيره ولم يعرض مفهوماتها لاسور العامة فثبت ان الامور العامة عوارض لموضوعات
الاقسام الثلاثة فيكون محمولاً عليها بالطبع محاصل الكلام ان يجب في الامور العام كونه عارضا ومحمولاً بالطبع على موضوعات
الاقسام ولقي كونه موضوعاً والامور التي عددنا من الامور العام كذلك والصفات السبع والكم ليست كذلك
وان شئت انما ليس عارضا لموضوعات الاقسام فيكون هذه الاشياء موضوعات بالطبع ومفهوم العرض حالاً ومحمولاً
بالطبع فكيف يكون الامور العامة خارجاً عن الصفات وغيره على ان هذه الاشياء ليست عوارض لموضوعات الاقسام
وعلى ان مفهوم العرض عارض اقرب من ذاتيها لا مجرد ان هذا الاشياء اقسام العرض وانت لا بد من عليك فانه

ما فيه من الاختلال اما اول فلان فوكه ما يصح جعل الاف مفعولات للموضوع المحسوس بل بعض المفعولات لطلبا للبيان
جعلها محولات للمركب فحقق الشئ ان كبرى الشكل الثاني اذ امكنست يمكن ان يصير ما هو محمول بالبطع هو مفعول ما هو
بالبطع مفعول لا يبقى التقصيد على سبب بطعته وكبرى الشكل الثاني محسوسه بلا شك فحقق لمحموده ايضا احد الطرفين
موضوع البطع اى عنوان له بالبطع والطرف الاخر محمول بالبطع واما الثاني فلان تولد الواقع كذلك اذ فيرسم
لان مفهوم العلة غير عارض للمفهوم الواجب اذ هذا المفهوم الاعتباري ليس ملائقي كذا مفهوم القدم لا العوض
كذا المعلول والامكان غير عارضين لمفهوم العوض فعدم بعينه قد يوجد وانما جري فيها كما يلزم من كلام الله واما
ثالثا فلان كلامه يدل الى ان المحمول بالبطع هو العارض والموضوع بالبطع هو الموضوع ولا يصير العارض مفعولا
للا موضوع عارضا وفيه انه ان اراد بالعارض الخارج المحمول فعدوه المقدرة غير صحيحة لان الكاتب كما انه عارض
لان ان اى خارج محمول لك الان عارض لاي خارج محمول وان اراد بالعارض المحمول اشتغافا فلن يخص
توليف الامور العامة بالمبادى ويخرج المشتقات فاطقة نحو الية والعلل والاعلوان براد من العارض ما يكون
سببه قايما او محمول بالاشتقاق لكن فهم من المحمول بالبطع بعينه فاقطع على قول وما اشتد ان الكثرة الى اشارة
الى اشكال وجواب تغير الاشكال الكثرة نفس الحكم المنفصل فبار على نقي الجزر الصوري والحكم المنفصل عرض فالكثرة
عرض مع انه من الامور العامة وتغير لثواب ان الحكم المنفصل على تفسير عدم اشتغال على الجزر الصوري ليس عبارة
عن نفس الكثرة بل عن الوحدات المكونة للكيان فاعود حقيقة واحدة منذ صرحت الحكم واما الكثرة فهي
عبارة عن الوحدات الصفرية دون اعتبار الية لا عرضا ولا دخولا فالكثرة ليست بموجودة واحدة بل هي
فلا يدرج تحت شئ من المقولات فلا يكون جوهرا ولا عرضا فافهم ولا يتوهم مثل ما توهم ان عرض الية اى
دخل لفي الاندراج تحت المقولات فان الذاتيات لا تختلف صدقها بوضع عارض وكذا لا يتوهم مثل ما قبل ان الكثرة
والعدد متساويان بالذات والتغاير انما هو بالاعتبار فلو كان العدد كما كل الكثرة ايضا كما وذلك لان اللزوم
منه لا ترى ان الية بشرط لا اى المجردة ومن حيث هي اى المطلقة متساويان بالذات وتغايران بالاعتبار
مع ان الثاني من الكمالات في نفس الامر واخطت مقولة والاو من المجملات غير واخطت مقولة اصلا وكذا
الكثرة المنخفضة ليس للواحدة ولا حقيقة محصلة احدية حتى يندرج تحت مقولة فتدبر لكن الى الاطلاق كية العدد وبل

شاف سواء لو كان العدد كماله فصل لان ما فصل له الجنس له فلا جد مولف من جنس وفصل والوحدات
 كما في في تقويمه مجموع الوحدات بعد ان ترك من الابرار انها جزء الغير المحمول فمقدان احدان اما متحدان بالذات
 وهذا لا يصح لان الوحدات كانت بسجدا والجنس فان التجر المماز في لفصل وان كان سجدا والفصل فابن الجزء
 المماز في الجنس والما مغاير ان بالذات فليصفه الواحدة حدان بل حقيقة ان شاف فاذن ليس حسن فلا يندرج تحت
 الحكم مفقود ومنها كلام اخر هو ان الوحدة اما كيفية او امر سلمي غير داخل تحت شئ من المقولات فاعلم انما يكون
 الكيفيات او مجموع السبلات فمن ابن الكمية وخصوصا من يذهبهم ان ما هو داخل تحت مفقود لا ينقسم اخرى فمقدم
 البعض بانه ان دخل فيه الجزء الصوري يتقوم حقيقة الكمية والا فلا يكون كما هوذا ليس سلمي لان دخول الجزء الصوري
 لا يرفع الابرار المذكور لان مجموع السبلات والهيئة سلمي مجموع الكيفيات والهيئة كيف لا يصيرها بالذات واقر من
 بعض على هذه المحاكاة الا عظم في حواستهم على شرح العقيدة الجدلانية بان الجنس ما راد الجزء المادي والجزء المادي
 الوحدات وهي ليست قابلة لاحد الجنس فزيادة الجزء الصوري الذي سجدا الفصل لا يفي في انه الجنس كيف قد
 نفور عندهم ان المادة والمادة بشرط لا هو المادة فالجنس والمادة متحدان حقيقة وبالذات فلا يكون المادة من
 مفقود والجنس من مفقود اخرى فمحل نفس مفقود فندبر **قوله** وهذا يندرج ان التعريف ايج حاصل الابرار ان
 التعريف منقوص بالصفات السبعة شمولها للجوهر والوجوب وبالكلمة نفسها لشمولها للجوهر والعرض اما شمول
 التفصيل فظنه واما شمول المتصل فغيرها بل ينشأ على صورته فقيام بالعرض كما هو محقق فمحل فيه **قال** في
 المحاشية قد يجاب عنه بان الامر العام يجب ان يحقق في كل فرد من الثلاثة او الاثنين وهذه الامور ليست كذلك
 ان هذا الجواب ليس بصواب انتهى ونفرد جواب المحاشية ان هذه المذكورات تخرج كما برهن التبادر فان هذه
 مندرج تحت العرض وموضوعات لا علم ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان الصفات السبعة مطلقا مندرجة
 تحت العرض والظاهر ان الامر ليس كذلك لان صفات الباري جل شانه وبهر بر بانه قد برهنت عند عامة
 والمجرب والعرض من اقسام الاحداث عندهم والتقديم ويكون جوهر او لا عرضا البته عندهم سواء كانت هذه المطلقة
 ذاتية لا تحتها او عرضية وكيف يجوز عاقل ان المطلق داخل في احد القسمين وانما صرح عنها بحيث
 لا يصدق عليه شئ منها ولو صدق قاضيا واما عند اهل التحقيق من القاصرين الفاعلين يكون الصفات عين

عين الذات فلا يشبه في ان المطلق ان صفات القدر والمادة لا يصح انذار تحت الوضو والالزام لاندراج
 الذات تحت العباد والله وما قبل ان تقوم قسم الوضو على المقولات ثم نقول الكيف الى الكيفية النفسانية
 وغيرنا ثم الكيفية النفسانية الى المبتدأ والعلم والارادة وغيرنا ثم عرفوا كل واحد منهما ثم اوردوا القوسا فخرجت
 الصفات القدرية من بعض التوفيقات وخرجت الى ذمة عن البعض الاخر فعلم ان الحيوة المشتركة والعلم المشترك
 معترف في قسم الكيفية النفسانية التي هي قسم من الكيف فيكون الحيوة والعلم المشتركة كان كيفين فيكون
 عرضا ويقوم انهم يتبينوا احكاما مختلفة ومشترة كما تعلم ان مرادهم القدر المشترك فقد انهم كانت محو في جعل
 الكيفية النفسانية قسم الكيف كانت محو في التسمية على قسم الكيف انما هو الكيفية النفسانية للمادة
 والتوفيق ليس للابل المطلق المفهوم في ضمن هذا المفيد وهذا لا يجب كون المطلق عرضا مقول في المطلق وفي
 عنه لا يجب كونه وانما تحت الوضو لا سيما عنه من يزعم ان العيش عن المطلق انما هو على سبيل المبدئية
 لا على انها من السبل والذليل الاول على انهم كانت محو في تقسيم الكيف الى مطلق النفسانية او نفسها الى
 مطلق الحيوة وغيرنا فتضعهم في مواضع غير مبدئية بان الصفات القدرية لا حلول فيها ولا عرضية لها وفي بحث تميزها
 المبدأ الا على تميزهون جناب الباري من ان يقوم به العرض حتى عده قوم منا في سبل العقائد الرئيسية
 ولا يخطئ ثم اعلم ان الذي يظهر من كلام القوم ان الامور الانتم اعني ليست اعراضا ولا جواهر وعند المحشيين
 فالعرف بين الامور العامة والعدد والاشراعي والاصالة الانتم اعني حكم فعدهم الاخران ايضا فارجان عن الوضو
 وعند المحشيين ينبغي ان يدخل الامور العامة والكان بكرة فيما بعد وسكالم عليه فاستظهر ففتحا **قول** وقد يجب عنه
 بان كونها من الامور العامة الحاصلة التزام ان الصفات الشبه والكم تقسم من الامور العامة فلا نقص في كونها
 وانما لم يبحث في فن الامور العامة لانه لم يتعلق به العرض العلمي على وجه العموم وكونها من الامور العامة لا يقتضي
 ان يبحث عنها في فنها بل يبحث في الفن منون على تعلق عرض الفن بها ولو اقتصرت في الجواب على ان كل سلة من
 فن لا يجب ان يورث في ذلك الفن بل غاية صحة ايرادها في كيف وقد ذكر بعض سبل الفن لبعض المنايا
 في فن اخر الا ترى ان الشيخ اورد كثيرا من سبل الالهية في البطون سلة الدهر والرد في الزمان لم يتوجه اليه قبل
 والقول حتى يحتاج الى المكلفات الباردة فاقم **قول** وتحقيقه ان في الامور العامة اعلم ان المحقق الدوا في برهنة

لعلنا بعد الاجاب بهذا الجواب قال لكن في عدم تعلق الوضو العلمى المعقد بشئ بالبحث الصفات السبع على وجه العموم نظر
وانت قد علمت ان محصل الجواب انما هو كونها من الامور العامة وعدم وجوب ايراد كل مسئلة من فن في حد ذاته
عدم تعلق الوضو العلمى على وجه العموم انما كان بناءا على انك عدم ايراد هذه المسائل في هذا الفن فلا يضر هذا النظر لاصل
الجواب فانهم لم يثبتوا ان ايراد هذا النظر وحاصل نقضه ان وجه العموم للمعنيين الاول شمول لكل قسم الاثنى عشر منها
ووجوده في الثاني خيصة نفسها من دون التخصيص لقسم خاص وفي فن الامور العامة انما يبحث عن الاحوال التي
على وجه العموم بالمعنى الاول والمتحقق في الصفات السبع والكم بقسمة وجه العموم بالمعنى الثاني فعلى هذا محصل الجواب
ان كونها من الامور العامة لا يقتضي ان يبحث عنها مطلقا في حينها بل انما يبحث فيها من حيث شمولها للافق حطفا
عند البحث وانما لم يلاحظ فيه حيثه الشمول بل يبحث فيه الا على وجه اختصاصه لقسم او بحث عن نفسها من دون
ان يخصص بقسم لا يلاحظه العموم بل تبحثه اخرى كما انه يبحث عن الكم في الاطرص لكونه قسما من الصفات
لكونها كصفات مخصوصة فلا يور وفي الامور العامة بل في الامور التي هي خاصة فعلى هذا لا يروا انه او لا يتر ملاحظة الشمول
في الامور العامة تحت ملاحظة الاختصاص لقسم في الامور انما يجب ان لا يور وهذه الابحاث توجه العموم نحو
الثاني لان في الامور الخاصة ولا في الامور العامة لان اعتبار ملاحظة الشمول بالثاني الاول في الامور العامة انما يقتضي عدم
اعتبارها على هذا الوجه في الامور انما لا اعتبار اختصاصه بقسم فلا يظهر لهذه الملاحظة وجه ثم ما ذكره المحقق في ايراد
نواظر اولي البصائر فان كل ما يجعل محملا لوجوده في المسائل يجعل مثله محملا للصفات في مسائلها كالبدنة والاشتر
والزيادة في الحكم والغنية في الواجب او الزيادة فيها والانتقام وغيره فاما وجه ايراد مسائل الوجود مثلا في الامور
وتعلق الفرض بها على وجه العموم بالمعنى الاول وكون مسائل الصفات ووجه لا يظهر له وجه لا الحكم وخصوصا من غيرهم
ان حشوات الموضوع انما هي في نظر المباحث لقصد البحث او تعليلها وتفيد البحث او تعليلها انما هي صور رعاية الخشية في
البرهان بان اقيم تلك الخشية ومن جهة ترتب الغاية من الفن على بعض الابحاث وكون بعضه ونحو ذلك ولا يظهر
بها الفارق لشئ ما ذكر فلم يبق في هذا الباحث في ايراد بعض المباحث وكون البعض غير التحكم لان ملاحظة
الشمول ممكنة في الصورتين وترتب العناية التي هي الالافاة على معرفة الدلالة في موضوعها فتتحقق بالبحث على العموم بهذا
الوجه فيقبل ترتب هذه على البحث على هذا الوجه اظهر من ترتبه على البحث بينها نفسها لكونها من اقسام الامور التي هي

كمال الخفي على ذنبي فظانه ثم قبل بها ان البعث عن الصفات على وجه العموم بالمعينين لم يوجد أصلاً فانه انما بحث في الوجود
 عنها من جهة كونها عارضة لغيره بل من خصوص القسم العارض له لانه انما يبحث عن الصفات السالبة وليس صفة
 نفية الا القسم الخاص العارض لذوات الانفس وفي الابدات انما يبحث عن القسم الواقع منه لواجب حل
 مجده ووسع حيزه فلا يتوجه النظر حتى يكتلف للجواب وهذا الكلام انما صدر عن هذا التقابل عن غفلة غفيلة فان سبيل
 الصفات المذكورة في مساحات الامراض انما شئت منها احوالها العارضة بل بعض الاحوال الموردة هناك لا يصح
 بثبوتها بخصوص القسم العارض للمحادث ومن لم يرتد فيها ذكرنا فليطالع ملك المباحث ولعل هذا التقابل انما وقع فيما بين
 لما ربي المحقق الدواني اورى على هذا الجواب بان الحكم تقييده بحيث منه في الامراض على وجه العموم فاجاب بالبحث
 هناك على سبيل المبدئية فان معظم ما حاجر من البحث عنه على هذا الوجه قد اندمجت بالبحث عن الكثرة فأيتمت شي
 قليل من ذلك فذكر هناك على وجه المبدئية بل منشر البحث بحسب التقابل ان هذا المحقق لما اورى في الحكم واجاب ان
 الصفات علم ان البحث لم يوجد بهذا الوجه اى على وجه العموم فيها والا لما كان الافراد الحكم باليراد والاجابة وجه هذا
 الوجه وتعلل هذا من سوء فهم التقابل فان المحقق الدواني او الاش راى درود النظر على الصفات السالبة ولما رى قوة
 النظر فيها تكون مباحثها العارضة الموردة في مباحث الامراض كثيرة فذلك المباحث مثل مباحث الوجود وازيد
 ودعوى عدم تعلق الغرض بها بالذات بل على سبيل المبدئية لا يخلو من كدر لم يقصد الاجابة منه واغروا الحكم بذكر اليراد
 والاجابة منه فدير تدرجاً واما علم ان المحقق الدواني قد قرر الكلام لوجه اخر هو ان الامور العارضة هي المشتقات
 فالامر انعام المتكبر دون الكم والبعث في الامراض الحكم دون الحكم وسعلم بذكر الصفات التكال على المقابلة وهذا
 المحقق مصر على اخراج البادى من الامور العارضة وسعلم المحقق فيه انشأ الدلتع العجنى قوله اليسر من المستبين ان
 لمبادى احكام النظرية فان اراد الباحث البحث عيناً واقامة البرهان عليها من دون ارجاعها الى المشتقات فبقي
 اى من حيث لانها قد خرجت من هذا الفن وليست واجبة لاجوابها بالضرورة وهذا المحقق قد اخرجها عن الامراض كونها
 انتماعية وانتماع عدم جواز البحث عن بعض الوقعيات في فنون الكلام والحكمة لعبد محض وانتماع من دون
 لزوم تقدير **قوله** واعلم انه لو جعل التعريف لفظياً كحقيقة انهم لما قرروا المباحث في علم الكلام وصعدوا الى اوصاف
 الجواب في القصد وما يتعلق بذات السبب وصفاته والبقوات والمعاد بالصدق كالامانة وصعدوا الى افعال داخل

في المقصود فضعوا البواب الجوهري والعرض فيقولون في تلك الابواب وقد تعلق العرض على مدافعوها
لباسهم الامور العامة ووضعوها بالاعلى وبه الامور كانت معلومة غير محتاجة الى التعليل لكن لما كان هذا الاسم
موضوعا في غرض الفلاسف لاجل الجسم لا يقسم من الفلك والعصر الفيزيائي فاذا اطلق هذا الاسم اشتبه المراد
ففسر التفسير الفطري بالاختصاص لاجل عدم المرجح ليعمل الاستيعاب من الامور العامة المبعوث عنها في الطبيعة
وح لا يرد ان تعريف الموضوع في صدر الفرض انما يكون ليعلم الموضوع عما عداه واذا وادى الامر ليعمل العرض وما قبل
ان المقصد الاستيعاب عن بعض الامور الخاصة دون جميع ما عداه وهو بالاعتبار فيه بخصوص لا بدفع هذا المورد ففهم
قال في الحاشية جوزوا التعريف العقلي الاسم ولم يجوزوه بالاحض وتعليل وجهان الاحض فالاسم وهو شئ له دون
العكس فكيف ان علقنا الاسم الى الاحض دون العكس انتهى اعلم ان هذا النقل لم يوجد من ثقات فن المنطق بل قد
نظروا من كلامهم عدم اشتراط التعريف العقلي بشئ مما اشتراط التعريف الحقيقي من الطرد والعكس فهذا الاطلاق لغيره
يجوز بالاحض الاسم كلها ثم نذكر من البواب ايضا لا يتم فانه من غير المعرف الا ان كانت فكلما يصلح الاسم الاتساق
لكل يصلح الاحض له والاعلى راي القوم من كون المرف على عدة حصول المعرف فالظاهر ان الاعلى صوابهم العرض من
التعريف العقلي اختصار صورة المعرف ومن البين ان حصول بعض افراد الشئ قد بعد الدفن ملاحظة الشئ فمميزا لاجل
كما يجوز بالاعلى وقد استدلل على عدم الجواز بالاحض كونه اخص من الاسم وفيه ان التفاد غير مانع من العقلي التسمية فان
حصول الاخر قد بعد حصول الاجل لكون اللفظ الموضوع باراء الطرد لا من المعطى الموضوع باراء الاجل يعارض الاشياء
وكونه قد بر **قول** فان الامور العامة لا يجب ان يتحقق اجمع قبل لم يدع الشارح المحقق ان الوحدة عارضة لكل فرد
افراد الثلاثة بل انما اوجي شتم لنا لكل موجود والذي يظهر من كلام المحقق انه لا يجب الشمول لافراد المجموعة فلم
يثبت التبرع وانما لا يذهب عليك ان مقصود المحقق ان الامور العامة لا يجب شمولها لكل فرد ومن افراد
الموجود الثلاثة اول اثنين بل يكفي الشمول لبعض فاشيات الشمول لافراد المجموعة كلها تنجح لكن من عدم الشمول بان
الافراد كلها في الفردية سواء شئت فلو وجب الشمول لوجب لجميع اشياء باطل لخروجه الاكان لم يبق الكلام في الدليل كما سنرى
قول اذ مانع كل واحد بعض افراده متفق فتنصل منها ثانيا ان الاولى قول ببيان ذلك ان كلاما الواجب الجوهري والعرض
بعض افراده متفق كتركيب البارى والجوهري الذي وجوده في موضوع والعرض الذي وجوده في موضوع وكذا في كل كلي فرض

فرض فله واما يلزم الميتة واما في كلام المحمدي يستعمل الشئ والله تعالى وانه لا يوجب عليك ان قد خفي الشئ المحقق
بان افراد الكل لا يصدق الكل عليه بحسب نفس الامر بالفعل والامكان ومن الميسر ان شريك الباري غرضه لا يصدق
عليه الواجب في نفس الامر ولا الجوهري على الجوهري الموجود في الموضوع ولا العوض على العوض الموجود في الموضوع وكذا لا يصدق
كل على اصلا على ما يخلو عن لازم الميتة فالامور المذكورة ليست افراد الواحد من الثلاثة لعدم صدق الامكان عليها بغيرها
من يدعي شمول الامور العارضة لجميع افراد الثلاثة فانما يدعي شمولها لما هو مفروض لها حقيقة في نفس الامر وهذا ظاهر وسهلا
يفهمنا وقول تخصيص الافراد بالموجودة تكلف فانه لا يخص منها ثم مع قطع النظر عما ذكره تخصيص الافراد بالموجودة
فرضي لان المصنف لم يعرف الامور العارضة لا يخص بواجب من الواجب والجوهري والعوض بل قال لا يخص بواجب من
الموجود للشيء هي الواجب الجوهري والعوض والاشك ان الجوهري المعلوم والعوض المعلوم وكذا تخصيصها بالمعروف
من اقسام الموجود وكذا العوض الشئ بل الموجود المعلوم ونظايرها ليست من اقسام الموجود وكان عبارة المصنف
على ان الامور العارضة لا يخص بالواجب الموجود بالجوهري الموجود وبالعوض الموجود وسهول شمول جميع الافراد بالشمول
الافراد الموجودة لا يفرقها فهم واور عليه بوجاهة وهو ان تخصيص الافراد بالموجودة في صدق الكل على الافراد والكان
تكلفا فحينئذ قد علم عليه لكن تخصيص افراد الاقسام الثلاثة في صدق الامور العارضة بالموجودة ليست تكلفا فان
العارضة عراض واثمة لموجودة المطلق الذي هو موضوع النفس وشمول العوض الذي انما يعتبر لافراد الموضوع بل لا يصح ان
يكون شتمل منه وتعد اراد من قوله موضوع النفس الالهي الذي في الامور العارضة فمع منه وان اراد في كلام
فموشى على تدبير البعض والافا المصنف ذهب الى ان موضوع الكلام المقصود وهو لفظ لان المتكلم انما يبحث عن
العقيدة المبدء وصفاته واعراضها لما ينفع في الامور الدينية والكان نفسا بعيدا والنفع كما يكون لمجموعة احوال الوجود
لكذلك يكون لمجموعة احوال المبدء واثمة كثرة المبدء وعدده وصحة مبدء وامتثاله وغير ذلك ثم فيه شئ فان غاية
باسم الله في مطلق العوض الذي يعتبر لشمول الافراد والموضوع ولا يلزم منه اعتبار شمولها فقط بل يجوز شمولها بغيرها
ولان اعتبار شمول الامور العارضة اعتبار شمولها لافراد الموجود فقط بل يجوز ان يعتبر في خصوص بعض
الاعراض الالهي المعلوم لافراد الموضوع وافراد غيره لانه لا يخلو كونها احوالا واثمة بل لا يفرق عراض واما عرض قوله
بل لا يصح ان يكون اشتمل فهو مبني على ما شتمل في افراد بعض الناس ان العوض الذي يجب ان يكون مساويا لما هو عرض

ذاتي له وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذهب اليه المشركون في موضوعنا فهم في الحقيقة الاخرى وايضا ذلك
 نقول التعريف الكافي على راي المتكلمين يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود من الامور العارضة الشك في الكلام
 الشك لان الحكم مطلقا والاعراض النسبية كلها غيرهم ليست موجودة وان كان على راي الحكماء يلزم على ذلك التقدير
 ان لا يكون الوجود الخارجى مبنيا لان الحكم المنفصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست موجودة في الخارج كخاص
 جوابه وتخصيص الجواب والعرض بالموجودين مما لا يتناسب اليه وبالحكمه القول بان يجب في الامور العلم تحقيقه في كل
 فرد من الثلاثة والاثنتين قول حال من التحصيل انتهى عدم شمول الوجود للحكم المتصل غير ضروري لان الحكم المتصل عند
 المتكلمين من المحتملات فليس هو قولا والعرض اليه لان بالعرض لا يصدق عليه في نفسه الامر لا بفعله ولا بالمكان
 فالاولى ان يقتصر على الحكم المنفصل والاعراض النسبية فانها امور واقعه لو كانت من افراد كلي كانت افرادا
 واقعية وصدق الكل عليها في نفسه الامر واخراج هذه الافراد بعد فرض صدق العرض عليها تكلف بين كونه تعريفي
 نظرا اما اولها فان هذا الكلام انما يتم لو كان العدد والاعراض النسبية عندهم احوالا وعطفه انهم لا يعودون للامور
 الاثرية من الاعراض وانما ثانيا فلا مبنى على كون الوجود بنفسه من الاعراض العارضة وكما ان يكون للوجود
 المعدود من الامور العامة الوجود والاعم من الوجود بنفسه ونشأ به البحث عن الوجود بنفسه لكونه نوعا من العمل
 الثاني جيل بل الوجود بنفسه الوجود والاعم كلاهما من الامور العامة نعم خصوص الوجود بنفسه انه انما يبحث عنه حيث
 يبحث لانه من انواعه فافهم ثم اعلم ان التوحيد الذي وقع منه بين مذهب المتكلمين والفقهاء سفسد بل على ان
 تعريف الامور العامة بهذا الوجه مسلم عند الكل وقد عرفت انه غير مناسب لمذهب الفقهاء الا ان التناقض
 لم ينقلوا خلافا في الاصطلاح والحمد اعلم بحال عبادة **قال** في الحقيقة الاولى واستدل المحقق الدواني على ذلك
 بانهم جعلوا العلانية مشتركة فيه الثلاثة وعدم شمولها للجميع افراد الجوهر والعرض بين لانها لو وجد في الجميع لكان
 كل واحد من الافراد علته المعلول وتلك المعلولات الحاصلة من كل واحد من الافراد لا يعلم من ان يكون جوابا او
 عرضا وينقل الكلام اليه ويلزم منه عدم تشابهي الافراد وهو باطل عند المتكلمين وانت تعلم ان المتكلمين قالوا
 بعدم تشابهي بمعنى لا نصف عند خروجه يمكن شمول العلانية لجميع افراد الجوهر والعرض كما لا يخفى انتهى واعلم ان الشك
 بهذا الوجه ينقل عن المحقق الدواني في حاشيته انما هو في التقدير وانما في الحواشي التقدير فقد قال شمول العلانية لجميع افراد الجوهر

افراد الجوهر العرض غير متين وانما قال على ندبب المتكلمين اما لان الكلام في تعريف المتكلمين اولانه لا يلزم التفتي
 المجتمعات فلا خلف عندنا فلا نسف وصبي ايراد المضمث ان الكلام في مطلق العلية واور عليه وجوده اخرى منها
 ان مجموع كل اثنين اوله اثر موجود بوجود جملة افراد وكل واحد من الاما وجزر وعلة فقد شمل الفعليه بكلك واما
 المجموع فلما كان منه اعتباريه وحدته بمحض الاجتماع ولم يدخل تحت واحد من الجوهر والعرض فانها من الاف ام الموجود
 الواحد ومنها ان فردا من الجوهر او العرض علة لفرد او الفرد المعلوم علة لعدد من جهة اخرى فيكون الاثر متساوية
 ووقع بان هذه العلية والمعلولية حقيقة ترجع الى التجانب واما نفس الفرد والمعلول لا يمكن ان يكون علة لنفسه
 العلة فلما دار من معلول اما صفة فابنه بالعلة او غير باقية الكلام اليه واما ما قبل لم لا يجوز ان يكون شي على شي
 بحسب البنية ومعلوم لا يجب الشبهة كما في الهولي والصورة فبقه ان هذا الشخص اما فرد للجوهر او العرض وكل منهما
 على هذا التقدير ثم ان المحقق الداعي استدلاله على عدم وجوب الشمول للجميع بالكثرة فانها لا يصدق على الجوهر
 الواحد وبالعلة المادية والصورية فانها غير شاملة لجميع الجواهر والاعراض وانت تعلم ان عدم صدق الكثرة على الجوهر
 الجرداني لم على راي من اعترف بوجود الجواهر الجردية ولو قال فانها لا يصدق على الجوهر الجرد الواحد والجوهر الفرد الواحد
 لكان اولي ولعقب عليه معاصره بان الكلام في مطلق الكثرة والجوهر الجرد وكثير الجرد وان يكون العلة المادية و
 الصورية من الامور العاتية ثم والبحث عنها فيها لا يقتضي كونها عينا او البحث عنها لكونها من انواع الامور العاتية
 فاقاب المحقق الداعي عن الاول بان الكثرة بالموضوع او المحمول راجعة الى كثرة الموضوع او المحمول وينبذ اليه
 فان الجوهر الجرد الواحد لا يتكرر في حد نفسه بسبب كثرة المحمول بل انما يتكرر موضوعه او محموله بظهوره ومع ظهوره
 به بعض افاضل المتأخرين والمبكرين في الامور العاتية الشمول والاشتراك بالتحقيق لا الاشتراك بالعرض انتهى و
 هذا ما لا يتفاد فيه فانه لو كان ما ذهب اليه اعم انما خصوا شمول الكثرة للجوهر والعرض فان الكثرة للمحمول لا يصدق على
 الواجب ايضا فانه كثير من حيث الصفات المحركة وعن الثاني بان الامور العاتية باب من ابواب اصل الفطن
 ولا يجوز البحث في باب من انواع ما وضع الباب لربطه في بيان ذلك مبلغا من الاطباء المنحل وخلصه بعد
 حذف الزوايد ان لو جاز ايراد الانواع لزم اختلاط مسيل الالباب وبقوت الغرض من التوجيه ولو جاز مثل ذلك
 لجاز البحث عن الحيوان بلع والانس في فصل النبات ولجاز ايراد اجزائها في فن الكليات من الطب فيعلم ان
 خلاط

وانت لا بد سب عليك انما يلزم الاختلاط وتبعوت الغرض لو بحث عن الاله التي لا توجد فيها الجهة التي توجب
لاجلها كافي فصل الثبات فانه عقدي لبيان الاحوال العارضة من حيث البناء فلو فرض البحث عن الالف ان شئ
الاحوال العارضة من جهة الادر كات لزوم الاختلاط وكذا في فن الكليات من الطب فان هذا الباب انما عقده ل
العارض من جهة الكليات فلو فرض البحث عن البرهيات لزوم الاختلاط وانما اذ البحث عن الانواع مع رعاية جهة التوسيع
كافي هذا الباب او قد بحث عن الجواهر والاعراض والواجب في ابوابها بقى البحث عن الامور التي رتبة منها وعقد لذلك
ابواب الامور العارضة فيبحث عن انواعها بانك والامر الاختلاط قطعاً مقابل الدليل اكمال على عن الشعب على عدم اشتراط
شمول الامور العامة لجميع افراد الثلاثة عدم الكليات والبرهانية من الامور العامة مع عدم شمولها لجميع الجواهر
للاعراض فاقول **قول** وذلك لانه يطلق المبنية ان قد كان يورده لافادة في تصديق بقوله عند التعامل فانه عند
من يقول بعينه الوجود كسجانه مبنية هي ذاته التي هي عين الوجود وكذا ان الشخص بنفس ذاته فاجاب بان المبنية
غالباً على الامر المعقول الذي يحصل في العقل مع قطع النظر عن الوجود والتشخيص يقال على ما يرفع الابهام والمبنية بهذا
المعنى وكذا التشخيص لا يتصور عروضة لواجب بل محبذ الا اذا كان الوجود والتشخيص متغايرين لذات وهو ظاهر جداً
قول اي سلب الوجود المطلق يعني ارتفاع حقيقة الوجود وبحث لا يتحقق فرد منه اصلاً **قول** فهناك من الامور العامة
به اظهر او ما قال المحقق الدواني نظاماً عن السيد المحقق قدس سره انه يصدق الحكم بالمععدم المطلق نظراً الى اعتبار
التصورات فلا يضر ما نحن فيه فان البعد المطلق بالمعنى المذكور لا يصدق على شئ اصلاً وان امكن جمده واعتباره
تقيده واخر اوجه عن غير كونه عدماً مطلقاً والمناقش ان يناقش انه لا يجوز المحشى كون مفهوم الشريك فرداً للواجب
العيان وبالبد والجوهر الموجود في الموضوع من افراد الجوهر والعرض فقد صدق المععدم المطلق على بعض افراد الثلاثة فظهر ما
اولا يجب السهر لجميع الالهات لانه في الامر العام من الشمول لافراد الوجود من الالف المثلثة ولا ينافيه ما سبق
فان الذي قال فيما سبق لوجوب الشمول لجميع الافراد لوجوب الافراد المعدومة ولا يلزم منه كفاية الشمول لافراد المعدومة
فقط ولوجوده الذي يصح ان الامور العامة اعراض ذاتية للوجود والحق ما سلفنا سابقاً ان المذكورات ليست افراد
الواجب والجوهر والعرض فتأمل **قول** الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت التي كذا قال المحقق الدواني وهذا عجيب منه
فان عدم المطلق رافع لجميع انحاء الوجودات فمنه ان لا شئ محض لان سباك شئ يصدق عليه انه معدوم مطلق

مطلق فالمعنى المطلق ولكن ثبوت لشيء أصلا لم يكن ان سلب الوجود للجميع انما هو من مكنات طرأوا بها
 او اعراضا ويعبر عن هذا السلب بامبرته صمورة ايجاب والمعنى هذا السلب ومن البين ان الامور العامة من ^{الاحوال}
 لا من جنس السلب البسيط ولا من جنس مصداقا بتأقيده وقد يقهر ان العدم المطلق ليس من الامور العامة
 ومع هذا لا يكون البحث عنه تطفلا لانه نوع من مطلق العدم وفيه تامل لانه ان اريد ان نوع من العدم الثابت فقد
 عرفت انه ليس كذلك وان اريد ان نوع من العدم الذي هو سلب البسيط للوجود فدفق وتفيض نفسكم
 كون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العامة محل تامل كما سينكشف لك ان الله تعالى **قول** والكلان
 اراو بالعدم مطلق العدم ايج فاحصل مطلق العدم بمعنى ارتفاع نحو ما من الوجود بان يرتفع الذات من صفته ^{التي}
 بحسب الطرف الذي اخذ الوجود بحسبه وهذا العدم مما يمكن ثبوت الوجود في طرف اخر غير طرف العدم فادبر
 هذا السلب والارتفاع ثابتا فيهم من احوال الموجود لكنه ليس بهذا الاعتبار نقضا للوجود المطلق ولا للنفي الزفوع
 مثلا ثبوت في جزا ارتفاعها من موضوع غير ثابت واما اذا نفى هذا السلب ولم يعتبر ثبوت لشيء على ان سلب
 بسيط او مكمل منه بالسلب البسيط فليس من احوال الموجود فلا يدخل في الامور العامة لانه من ^{الثانية} الاحوال
 واذا عرفت هذا فارجو ان درست ان مراد الله المحقق قدس سره من العدم هذا النفي من سلب الوجود وهو
 خارج عن الامور العامة ولا هو نوع منها فيكون البحث عنه تطفلا فافهم ولا تعقل **قول** المتبادر مما لا يختص
 ان يختص بالمفهوم انه ان العدم اخذ ثابتا فهو مختص بالمفهوم او ما هو ممدوم مطلقا في طرف لا يمكن
 ان ثبت لشيء في ذلك الطرف اصلا لا العدم ولا الوجود وان لم يبرز ثابتا فهو ليس من الاحوال
 فبر داخل في الامور العامة سواء لو خط هذا التبادر **ولا قول** لكن يخرج الامكان لعلك تقول الامكان سلب
 الضرورة عن الطرفين سلبا بسيطا فعلى هذا ليس من الاحوال العارضة لشيء والامور العامة من الاحوال فكيف
 يصح عده من الامور العامة حتى يرد نقضا بخرجه وان اعتبر محولا ثابتا فهو من الامور العامة لكن لا بد من
 وجود المبحث فيهم من الاحوال المختصة بالموجود فكيف يرد نقضا فنقول الامكان ان اعتبر جهة النقص فهو
 معنى البطل غير مستقل بل هو شرط في الطرفين قبل النسبة بل هو كذلك في الامور العامة الوجود الثابت بالامكان
 حقيقة وهو من الاحوال المختصة بالموجود لان المرجية الممكنة انما ليست في وجود الموضوع بالامكان لا بالفعل على ما هو

المشهور وان اعتبر المراد بالثبات في الوجود الفرضي لان القضية المنقولة حقيقة تقديرية مع لم يقتض الوجود
للمشترط الاختصاص بغير نقصا انهم قائل فيه ثم قد يجاب عن خروج الامكان بان المراد بالشئ حال الوجود وان
لا ينافي الوجود والعدم منافا لاختلاف الامكان فانه غير مناف وانت لا بد بسبب عليك ان مطلق العدم غير مناف للوجود
المطلق انما ينافي لعدم المطلق فمطلق العدم ثبت للوجود ما دام موجودا مع يخرج العدم ايضا واجاب الحق الدواني بازالة
للعادة على هذا المعنى واورد عليه ان الحكم على المشتق بقيد ثبوته من جهة اتصاله بالمبدأ حال ثبوته او لم تسرع المنطق في ثبوته
في وجه تسمية العشرة العامة ان المتبادر في العرف عن القضية المطلقة الحكم المجهول ما دام ثبت للعنوان ولعل هذا
اراد عدم ولا تمثل هذه العبارة المستعملة في امثال هذه المقامات قائل فيه الا ان ثبت كل ممكن موجودا به انما يتبادر
من قبل الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني والا وان العالية وكون ملوهم حصوله والابح من قبل المتكلمين فانهم يقولون
الوجود الذهني الاشارة من سائرهم وينفون المبادي العالية في ذات الباري عز وجل ولا يقولون بحصول المطلق
في ذاته تعالى انما يقولون بان ملك تعالى صفاته ذات اضافية يكتسب به الاشياء من دون وجود وحصول في ذاته تعالى
فانهم **قول** ثم لم يكن السابق المبدء سوا كانت جوهرية هي العرف من هذا اثبات نحو اخر من العدم وكونه من الامور العامة
والاحاصل ان الوجود لما كان رابدا على المبيات الامكانية عارضا لها فهو سلب من مرتبة المبيات كسائر العوارض بقيد النعم
من العدم متناول للوجود والعرض فهو من الامور العامة واورد عليه مطيع الاسرار الالهي والمعارف الربانية الى
استاد في نظام الملوك الذين اخذوا منه في حجة واسكتة في مقام خلقه ان هذا السلب سلب بسيط ليس من العوارض الامور
العامة يجب ان يكون من العوارض وبذلك كلام مبين الا ان يكلف مكلف ويقول الوجود في المرتبة كذا سلب من
مرتبة المبيات لك سلب في مرتبة العارض احكامه فلا حتى يكون الوجود الذي عارضا منه متحقق في مرتبة العارض السلب
احكامه من مرتبة العارض والموجبة المعدولة الحاكمة عنهما وما بان منه وجود الموضوع فيمكن ثبوت هذا السلب في مرتبة العارض
بل يجب فيها فهو من العوارض ثم قد يورد عليه بوجه اخر بان الامور العامة احوال ذاتية للوجود فيكون عارضا
له وهذا السلب من عوارض المبيات لا من عوارض الموجود وهذا الاشكال في غاية السقوط فانه لو سلم ان الموضوع الموجود
كما ذهب اليه البعض لكن المبدء السلب منها الوجود بهذا السلب موجودة قطعا ولا يجب ان يؤخذ خشيته الوجود في ذات
الموضوع وما يقام الموضوع لكلام او الالهي الوجود ما هو موجود فالخشيته فيها اطلاقا فيه كما صرح به المصنف والشه وقال الصدر الشيرازي

الشرائع الموجود باسرها موجود بمعنى الوجود ويفهم من كلام الشيخ ان معنى الحقيقة من غير ان يعبر بها ايضا او طبعيا فانهم واجب
 من ذلك ما قبل ان الكلام منها في العدم العارض لاني العدم في المرتبة فانها تكون هذا النوع من العدم من الامور المعاني
 خروج عن البحث المحض فلو من ابن علم هذا القابل ان الكلام في العدم في مرتبة العارض بل انظر ان الكلام في العدم مطلقا
 فانهم لا يخطئ **قوله** وفي نظر لان الكلام في عدم الشيء في نفسه آه العدم الرباطي يفهم عن غيرهم على معنيين احدهما النسبية
 الغير المستقلة والثاني ارتفاع الشيء في نفسه لكن عن محل وهذا هو العدم المحكي عنه في السوابب البليات المركبة والاراد بها
 الاول واما المعنى الثاني في فهم عدم في نفسه فتدبر عن الارتفاع الى الموضوع وهو داخل في الكلام فيه وكذا الموجود والرباطي
 احدهما النسبية الارتفاعية هي امر غير مستقل خبر المقصود الارتفاعية والآخر وجود الشيء في نفسه على انه في موضوع يكون ذلك
 الشيء من الامور الناعية وهو المحكي عنه في الكلمات البليات المركبة وارتفعت قدره لا مستوفي **قوله** والرباط ان
 الشيء في نفسه آه حاصل ان عدم الشيء في نفسه في قوة الارتفاع البسيط بمعنى انه محكي عنه في الارتفاع الان في الارتفاع
 البلية البسيط في العدم انتفاء الشيء في حد ذاته من دون انساب الى شيء وفي البلية المركبة انتفاء الشيء في نفسه من
 سواء كان بانتفاء الموضوع في نفسه او مع وجوده ولكل الوجود المقابل له في قوة الموضوع المحصول هو محكي عنه بل يمكن
 في البلية البسيط نفس وجود الشيء في حد ذاته وفي المركبة وجود الشيء في محل فهذا العدم والارتفاع الرباطي في التبعيض
 الحكمية لكنه عدم في نفسه في مرتبة المحكي عنه وهو المقصود منها فانهم واما ما قبل الوجود لما كان صفته زائدة على البلية
 يكون منها اتصاف في الواقع لا يجب الحكمية فقط فيكون المعنى في المقصود منها ثبوت سلب السلب او سلب شيء من شيء
 في مرتبة المحكي عنه والحكمية جميعا في الاخر فقط فبقية انه ان اراد ان النسبة التبعيضية او السلبية في مرتبة المحكي عنه فهو ظاهر
 وكون الاتصاف في نفس الامر لا يقتضي ذلك لان الاتصاف عبارة عن قيام الصفه بالموضوع لا من اذ غير مستقل وان
 اراد ان وجود شيء في نفسه على انه في الموضوع او ارتفاعه في نفسه عن الموضوع في مرتبة المحكي عنه والحكمية فهو لازم باطل لان
 الحكمية ليس فيها هذا الوجود لانه المستقل عن الارتفاع الى الموضوع واما المحكي عنه فبسط جاز في ترتيب الارتفاع
 فهذا العدم عدم في نفسه وان اراد معنى اعم بان يكون فرد منه وهو النسبة التبعيضية او السلبية في مرتبة الحكمية والوجود
 نفسه في الموضوع والانتفاء في نفسه عن الموضوع في مرتبة المحكي عنه فان سلم فلا يلزم منه الا العدم في نفسه في مرتبة المحكي عنه
 فتدبر **قال** في المحاشية المطابق والمحكي عنه في البليات البسيط وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه وكما في البليات المركبة

وجود الشيء بغيره او سلبه منه انتهى به انما هو في العقود الحاكمة من مرتبة العارض واما العقود الحاكمة من مرتبة ما لم يتطابق
الحكمي منه فيما ذكره المحمول في الموصية وسلب الذاتية في السالبة ثم قال في زيد معدوم زيد ليس موجودا متغيرا ان حسب احوالية
ومتحد ان حسب الحكمي منه وهذا يظهر ان لا ينبغي ان يتضح خلاف في كون زيد موجودا مشتملا على الوجود والباطل فانه لا شك ان
في الاول موصية وفي الثانية مشتملة على الوجود والباطل والكان الحكمي منه فيها وجود الشيء في نفسه وسد ذلك انتهى ولا يفتقر
الحال فيما بينهم من العبارة اللاحقة تفصيل فانه قلنا ان تفصيل الكلام فيه وان كان المقام غيرنا فاعلم ان هذا خلافا من الاول
مفهوم البليات البسيطة مشتملة على الوجود والباطل اذ لو انما في امثال زيد معدوم ففقد موجباته سلبه اى فيها المحمول فيه لعدم
بل هذا الخلاف قد فرغ على الاول في مقالات العلل والقوشى مع التفصيل في اختلاف الاول انه قد نقل من البعض ان العقدة
الباطلة البسيطة غير مشتملة على الوجود والعدم والباطل بل العقدة بهم فيه من دون رابط واشتد اركان الصدور العارضا لمحقق الدوا
بان العزم لا يذكرون رابط في البسيطة فنفخون زيد يست وفي المكنة يذكرون ونفخون زيد لو سبعة است ورد المحقق
الدوا في الواشى القديمة بانه لا شك من له وجدان سليم صحيح في ان اى مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او سلب فلا بد
منها من رابط اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحاكمة واذا كان وقوعها اول وقوعها او من اوراق ان النسبة
اوليت له اقله على وجه الادعان على اختلاف راى القدماء والمتأخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم يستشهد
بلف وبما ذكره الشيخ وغيره من القدماء مثل اخبرنا القضاة الطائفة والنسبة الايجابية او السلبية المتأخرين
منهم بناء على اعتبارهم نسبة من دخل الى او انقصت زيد او مفهوم الوجود وكفى بذهان التصور ان في حصول
من غير ملاحظة النسبة بينهما وما يندرج في القول العزم في صحيح كيف وعدم الذكر لا يدل على انقضاء على انهم يقررون زيد موجودا
موجود ويست وفي اللغة العربية وغيره من اللغات التي سخر الله لها لافق بين الوجود وغيره وهذا مع ان الحق لا يقتضيه
الاطلاقات العرفية من اثبت افعالها في بطون الاوراق فقد رضى ان يكون التميز للمناظرين والمحمولين متغيرين
لمن يخصصه ان العروزة البكر المكدوبه شادة وقائمة بانه لا بد الادعان من خط النسبة الجزئية التامة في كل تقدير من
عقد سواء اكتفى بها كاهن راى القدماء او اعتبر معها نسبة اخرى بين كاهن راى المتأخرين قوله دخل الى آه بنية على انه
النسبة التامة الجزئية ضرورة مع الاشارة الى سلطان قول المتأخرين لان الكافي في الادعان النسبة الجزئية لا يكتفى
اخرى جنود وظف من القول البعث في بطون الاوراق معاودة القدم الشراى وقال في جديده ردا على هذا المحقق قوله

الله تعالى ان لا نزاع لاحد في ان كل قضية لا بد فيها من النسبة المحركة المسماة بالنسبة من بين وهو اتحاد الملاحظة بين الموضوع
 المحرك والملاحظ في الكلام في ان البلية المركبة لا يكفي فيها النسبة المحركة بل لابد ان يضم اليها الوجود والعدم ويجعل كل
 رابطا بين موضوعها وملاحظها كسب رابطا سميت مركبة وليس الوجود والعدم المعبران في البلية المركبة رابطا فيها
 كما قد جرب ان يكونا في النسبة المحركة في السالبة هو العدم لما صح ما ذهبوا اليه من ان الحكم في السالبة بان النسبة ليست القوة
 ومن البين ان النسبة في جميع القضايا مثبتة ولو كفى في البليات المركبة ملاحظة النسبة المحركة التي هي الاتحاد بين
 ملاحظها ودرين على ان تدعى بقيام زيد لا اعتبار الوجود بين الطرفين كما تقدم ان مدعى بوجوده من غير اعتبار الوجود
 بين الطرفين انتهى ومثل قال في موضع من جديته ولا يرجع حاصله عند التدقيق الا الى ان الذي هو ضروري المقدر
 النسبة رابطا هو النسبة التقديرية التي اعتبرها المتأخرون وسموها نسبة بين بين والا خصوص العقد البلي المركبة
 من شئ واحد المذكورة وهي لازمة في كل عقد والتأني النسبة القائمة بالجنسية الالزامية وهو الوجود رابطا او السالبة
 وهو العدم رابطا وبرده ما روي عن المتأخرون بان الذي لابد في العقد والقياس هو النسبة المحركة سميت
 الا والوجود ان الصحيح بدل بان سوى المحركة لا يعقل نسبة اخرى في القضية اصلا فلو كان البلي المبسوط مشتملا
 على النسبة المحركة اعني المسماة بالوجود لستم من حريص ولستم القضية من دون الحكاية وهو يدعى المطلقان وبدا ظاهره الا
 ان المحقق الدواني رفته الى تعالى نزل الى رائد وسلم نسبة بين من ورد به وجه وجهه كسب لا يفتي شايه شبهة قال
 قد سلم ان النسبة المحركة المعبرة في جميع القضايا هو الاتحاد بين الموضوعين المحرك ثم لم يزل يفتي ملاحظة الاتحاد في
 البلية المبسوط دون البلية المركبة وانت تعلم ان ما لم يغير منه بثبوت او رفع لا يتعلق الاو مان سوا كان بين الموضوعين
 والوجود او بينه وبين محمول اخر كان الاو مان انما يتعلق بالايجاب او السلب لا اتحادا والمحمول بطلما وذلك طارعا
 فلما لا تقدم على الاو مان بقيام زيد لا اعتبار الوجود ومن الطرفين كذا لا تقدم على الاو مان بوجوده من غير اعتبار الوجود
 بينهما او كما ان الحكم في البليات المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوعين والمحرك اوسلب كذلك في البليات البسيطة
 بثبوت الاتحاد بين الموضوعين والمحرك اوسلب عند المحقق الدواني انما نزل وتكلم بعد تسليم النسبة بين بين اذا
 نأى ان الكثرة النسبة القائمة المحركة لا يصح على راي احد من القدماء والمتأخرين واذا عرفت ان هذا المحقق تكلم في
 فلا يكفي مطلق عدم ورود ما وروى من ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة المحركة وهي عبارة عن كون

الموضوع محمولاً وقد تغيرت الحمول سلباً وقد تغيرت بالإيجاب سلباً ومن البين ان بعد لاحظ الطرفين المرتبطين
النسبة تحصل معنى صالحاً المقصود والمكذب والاحتجاج الى شئ اخر لا ان هناك اتصالاً وتعلقاً بالإيجاب او السلب لا يرجع
الى قضية اخرى كما حسب المتأخرون وبهي ان النسبة واقعية وما ذكره هذا المحقق منطبق على مذنب المتأخرين
بهمس كونه خلاف البهيمية هذا المحقق ليس قاطعاً ثم في قول هذا المورد دخل اخرون فهم ان قول المتأخرين يرجع الى قضية
اخرى ليس الامر كما فهم بل هم انما يقولون بالنسبة ويريدون ان الربط انما يتم بها وان النسبة الثابتة انما تتعلق بنسبة
وهذا الراجح والظاهر فانه في نفس الامر المقصود انهم لا يقولون باشتغال القضية على قضية اخرى كونه الموضوع فيها
يس من المحمول الوقوع ثم يخرجون من النسبة الثابتة تارة بالوقوع والا وتارة بان النسبة واقعية وليست واقعية
مقصود بهم ما ذكرنا فاقابلهم بما نقول عجيب وراي غريب قد قصدت توضيح ما عليه هذا المحقق من الحق الصريح ونقض بنيان
ما افندي من التعلق الصريح قدش لمن وارجو ان الحق الاكاذيب بصورة التصديق المبين وليس مع الا باطل سقطت عنها
البرهان المتيقن ببنية عبارات سحرية واسجاع مزينة معانها من كلفنا طرين واجمور المخلصين هو ان مقود الهليات كبر
مشكل على الوجود والعدم الراجح سوى النسبة الايجابية العامة في الفصول كلها بخلاف الهليات البسيطة وتفصيل القول
في كتابه المسمى بالفتح المبين وليست في العقد على البسيط والبطور ان النسبة انعكاسية المحمول في البسيط هو المقود او الوجود
ولا يتغير فيه وجود او عدم الربط اذ لا مقصود وجود المحمول للموضوع بل تحقق الموضوع في نفسه في موجبة وانقضاء في ذاته
سالتة فليس هناك النسبة واحدة والحكاية هنا ليست الا من ذات الموضوع الواقعية والاعقود على الربط
كقولنا انك متحرك فبقية لسان احد هما الوجود والعدم والربط اذ ما يرد الراجح هناك هو وجود شئ بالشئ او
انقضاء شئ من شئ فليطو لوجود النسبة الى موضوع ثم المجموع الى متعلق موضوع الوجود ونسبة اخرى هي النسبة العكسية
اللازمة في جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود وكان الوجود مذهب الى المحمول ثم نسب المجموع الى الموضوع بالنسبة
فيقال ان وجود هذا المحمول لو ان جعل موضوع والموضوع كان نسب الوجود الى الموضوع ثم يرتبط المحمول بالمجموع بالنسبة
فيقال ان وجود الموضوع على صفته كذا وذلك في الحساب وفي السوالب بخط نسبة العدم الى ما يتبعه موضوعاً
ثم نسب المجموع الى متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعاً نسب العدم الى المحمول ثم المجموع الى الموضوع سلب
النسبة الإيجابية فيقال ليس بوجد الموضوع هذا المحمول وان اعتبر موضوعه موضوعاً ولكن نسب العدم الى الموضوع ثم

الموضوع ثم سلب ذلك الربط المحمول سلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على صفة كذا وقال احدثي
 ان سبق جزاء منفرد للعقد وهي النسبة المحلولة الربط بين حالتها الموضوع والمحمل في اجناس العقد والواقع على
 واما النسبة الاخرى فهي نسبة الوجود الى المحمول او الى الموضوع ونسبة العدم الى احدهما فهي ليست جزاء منفرد والموضوع
 في المحمول الاول عليها او في الموضوع بالمحمل مع تلك النسبة المتعلقة به جزاء منفرد للعقد والموضوع كذلك فاذن قد بان
 لك ان العقد العلمي البسيط كما انه بسيط كذلك هو بسيط في نفسه من جهة ان النسبة فيها واحدة والعقد العلمي المركب
 مركبي فذلك هو مركب في نفسه فنصفه نسبتين وقال في موضوع اخر بعد تبين اطلاق الوجود والربط على
 بالاشتراك اللفظي احدى هذه النسبة المنفردة الموضوعية الخاصة المعادة في عقد والبطل المركب وتبينها وجود الشيء في
 على ان يغير هذه العبارة وما يحلله الوجود والربط بالمعنى الاول مقدم الربط في معقول على الاستقلال والتجليل
 نسخ عن ذلك الشأن ويؤخذ معنى اسميا يعقل توجها لا تنفصا نحوه حتى يصير الوجود المحمول لاشتمال ان سلب الشيء
 من طباق وجوده بانه نعم بما يصح ان يؤخذ شيئا غير الربط انتهى ولا يخفى على المتدبرين عن ورر العامة وانهم يعلمون
 الحاشية ان ما ذكره محض بيان يفر من اشتداد الاذعان لا يفر من الاختلال بوجوه فتعني اما اول افان القول باشتغال
 البليات المركبة على نسبة سوى الاجزائية مما يحلله البديهة الغير المكذوبة والقطرة الصادقة المشهودة او لا يفتقر الى
 اذوا حصل العلم بالموضوع والمحمل غير الوجود فعمل كمنه الى نسبة اخرى في الحكم بالاتحاد بينهما لا بل او اعتبر اخذ الصيغة
 من امر واقع فعمل الصدق والكذب والصدق تصديق والتكذيب كافي البليات البسيطة ولعل الفرقية الغير المتكافئة
 موزنة في امثال هذا فالعقد وكلها بليات بسيطة كانت ومركبة سواء سمي في الاشتغال على النسبة الربطية الى كية وعدم
 الاشتغال على احداهما من النسب فثبتت ولا تخط واما ما يناهضان قوله في السلب فخط نسبة العدم قول لا يترتب العمل
 بالتفوه برفضا عن ان يصدق فان بطلانه اجل من ان ينافيه الوهم العقل وليس اذا اخذ العدم في المحمول
 المحمول عدم النصف ثم اذن نسب الى الموضوع سلب الايجاب كيف يصير المعنى ليس يوجد الموضوع في المحمول بل من
 انظر الى الاول ان السلب اذا اورد على السلب صار الحاصل الايجاب نعم لو اعتبر في السلب اليفع الوجود والربط
 في جانب المحمول ثم حكم نسبة الى الموضوع سلب الايجاب لرجح الحاصل الى ما ذكره واما اننا قلنا قد جاز ان يؤخذ في
 الموضوع الوجود والربط في الموجبة والعدم الربط في السالبة فقد صار الموضوع انفسك الوجود والمركبة والارض العدم

انما هو كمن سجد المحمول بصيرة ما جعل ان الفلك الموجود له واو كمن متحرك والارض المعدوم منه الحركة ليست المتحركة وهذا غير مفيد فيقول
 ان الماخوذ فيه نفس الوجود او العدم لا وجود المحمول وعدد منقول المكان هذا الوجود او العدم في النفس بما ليس سلك صورة
 رابطي ولا عدم رابطي بلزم ان يكون السلب مقتضيه لعدم الموضوع ولا يصدق منه وجوده والكان وجود المحمول الاو
 المحمول منه فقدر ان ما لا زمانا فافهم واما الباعث فلا بد سلم ان هذا الوجود رابطي معنى غير مستقل ولا بصير في الحائط
 ما مستقلا وقد جعله في المحمول والموضوع فقد خرجا من صلوحهما للمحمولية او الموضوعية ليس من الضروري عندك فقدر ان
 يصلح لان يخاطب ان المعنى الغير المستقل في الحائط الغير الاستقلال لا يتوجب اليه الذهن قصد اذ لا يمكن الالتفات اليه
 والتمويه قصد فلا يصلح لان يحكم عليه وبسواء اذ قد نفى او وقع فيه فافهم واما خاص فلان انخار السلب في الشيء من
 ذاته وذا ينال لا يصلح لئلا على احتمال السلب المعنى الغير المستقل من عدم الاستقلال الا اذا ثبت كون عدم الاستقلال
 ذاتيا لا اذ لا يثبت وهو في ذاته منقولة ثابته بعدل دعوى ذاتية اولوية وكذا وان يكون مصدرة ويستحق ان لا
 على ما لم يثبت في حيزه صيرورة المعنى المحرف مستقلا في الحائط وغير مستقل في الحائط اخر وعدم حيزنا فانظر واذا قد ثبت
 علم اليقين ان العنق وكلماتهم الحاشيتين والنسبة الاجنبية الحاشية الثبوتية او السلب ولا يفرق في ذلك عن
 عقد ومن ثم غير ذلك فقد قال شططا وعلقت ايضا ان النسبة الحاشية خارجة عن الحاشيتين فلا تلتفت الى ما قال
 تلميذ صاحب الاقناع المبدع السيد الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق ان الفرق بين الهيئات البسيطة والمركبة بان
 محمول البسيطة متضمن للربط ولا يحتاج الى السلب اخرى بخلاف المركبة اما قد وضع لك ان المعنى المحرف لا يستقيم احدا كان
 محكوما به او خيرا واستبان فذلك ان النسبة الرابطية يجب خروجها عن الحاشيتين فتذكر وتفصيل في الخلاف الثاني ان
 القضية التي جعل المحمول منها العدم قضية سلبية وتقل عن العلامة القوي شي في بناء وجوه الاول ان الايجاب يقتضي
 وجود الموضوع فلو كانت موجبة لكان الموضوع موجودا ومعدا ماسعا والثاني ان العدم اذا كان محمولا لا يحتاج الى رابط
 بخلاف ما اذا جعل المحمول شيئا اخر واذا كان العدم محمولا من غير رابط اخر يكون المعنى السلب الموضوع من نفسه يكون
 النسبية وقد كلفنا الموزة في نقض الثاني واغرض العلامة الدواني على الوصل الاول في حواشي القضية بانها اذا ثبت
 سلب لم يكن المحمول هو العدم او ليس معنى سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين ثم في العدم الخارج كذا في العدم
 والعدم المطلق اذا قد قصد صاحب القضية موجبة ممكنة واورد على الثاني بان الفطرة شاذة بالغايرة ومن سلب

بين سلب الشيء من نفسه وانتفاءه في نفسه كيف لا ويصح تعليل الاول الثاني بان تقديره سلب من نفسه لان معدوم
 في نفسه على ان ذلك بالحققة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير المال الى ان
 العدم ليس محمولا فلا يتم التقريب وهو بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف الابهية
 فانما نعزم به بانه ان اي مفهوم قيس الى مفهوم اخر فله عقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب والعدم من المفهومات
 قيس الى مفهوم اخر خارجا عن الحكم بسلب او ايجاب فمقابل واورد معاصره على كلامه الاول بان قوله اذا اعتبرت سالت
 يمكن المحمول العدم ثم وبانه لا يمكنه لان سلب الشيء من نفسه هو معنى الابهية المركبة لا الابهية البسيطة فان معناه
 الموضوع في نفسه وكلامه متنافيه واورد على كلامه الثاني بان ليس مراد معلومه ان معنى زيد معدوم سلب زيد
 نفس فانه لا يفهم اصطلاحا بل آتوا من معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب شيء عنه وسلبه في نفسه انتفاء ولا يعقل
 به وبانه ان اراد بقوله اي مفهوم قيس الى مفهوم يصح الحكم بايجابه وسلبه ان الحكم بينهما ذلك يكون الوجود والعدم
 بينهما رابطتين فسلم لكن الكلام في كون العدم محمولا ولا يكون هناك رابطة حتى يكون الابهية البسيطة ولا يكون
 رابطة سوى نسبة بين بين وان اراد انه يصح الحكم بين كل مفهوم من دون جعل الوجود والعدم رابطة فم
 فانه من خصائص مفهوم الموضوع وخصوص محمول الوجود والعدم واجاب المحقق الدواني عما اورد على اول
 كلامه بان كل قضية لا بد فيه من محمول البتة فان لم يكن المحمول والمعدوم فشيء اخر يكون محمولا وما قال سلب شيء من شيء مفاد
 الابهية المركبة واما الابهية البسيطة فمعناها سلب الشيء في نفسه ان اراد ان قيس في هذه القضية محمول بل يتم نفس الموضوع
 فهو مصادم للضرورة وان اراد ان محمول الوجود في نفسه فقيده اعراض بان المحمول ليس العدم في نفسه التقريب واجاب
 عما اورد على كلامه الثاني اما على الاول فبانه ان اراد سلب الموضوع في نفسه سلب الوجود في نفسه عن الرضوخ فلم يتم
 المحمول العدم وان اراد ان السلب تنويع الى الموضوع من دون محمول فهو مصادم للضرورة وعن الثاني بان من
 ان المراد ان كل مفهوم اذا نسب الى غيره سواء كان وجودا او معدوما وغيرهما بأي طريق كان يصح الحكم بايجابه
 هذا لا يقبل المنع لابهية بل كما دفع القيل والقال قال صاحب الاقنيس ليس موضوعا لكلامه هذا المحقق ثم ما اشد سخا
 ما يتوهم ان العدم اذا اخذ في غير المحمول لقولنا زيد معدوم لا يتصور انعقد الا بموجب معناه فهو بل موضوع ولو
 اعتبره لكان مفادا سلب العدم منه وهو عند المقصود ولو ارجع السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع

من نفسه وهو ليس بمعنى العدم بل بمعنى آخره وإلصق تحليله بان يقدر هو سلب عن نفسه لانه معدوم في نفسه فلو
 تحققت ان معنى العدم هو سلب الشيء في ذاته واتفقنا في نفسه لا سلبه من نفسه او سلب الوجود عنه فان ذلك من
 خبر الهيئة المركبة وليس من المستغرات او ما تحصل جعل البسيط مع استنكار ان تصور ليست حقيقة في شيء فاما
 منع قطع النظر عن الوجود وسلب الشيء في نفسه من دون اضافته الى ثبوت ذلك الشيء ليس مقابل لتفرد العاقل من
 جعل هو ليست حقيقة في جوهرها فاما منع عزل النظر عن الوجود وبذلك ان جملة البسيط من الهيئة ليست حقيقة
 ذلك معصليهم ثم ان الوجود هو نفس تحقق الذات لا ثبوت وصف لها والعدم ايضا سلب نفس الذات انتفاء
 في نفسها لا سلب مفهوم ما بينها انتهى وبذلك الرصد مع شدة الظواهر واجبا به بنفسه قد اظنبت لها باعظها واسمها
 باجساما وصار كلامه لهذه الاطالة حقيقيا بان ينبى الى الخشوع ولا يلوم نفسه مما جعل في طبعه من الاقوال وقد رآه واجله
 الى اسفل السفلين بل انقروا ولا تترى انه لا يسكن كلامه هذا المحقق لانه ما ادعى عدم معقولية ليستة الذات في
 نفسه ولا يدعى رجوع هذه اللمسة الى سلب الشيء من نفسه بل يحصل كلامه ان هذه اللمسة لا يمكن الحكاية عنها جعل المحمول
 العدم كما قد وضعه وليس من الضرورى عند المحصلين ومن انظر الى عند الاستيعان انه لا بد في كل عقد حاك من نسبتة
 بين الموضوع والمحمول وبذلك المعجب بنفسه ايضا متوقف به فاذا وقع العدم محمولا لا بد من اعتبار نسبتة بين الموضوع والمحمول
 فالكائن ثبوتية كان العقد موجبا ولا يضره خروج عن خبر الحكمة بالبسيط والكائن سلبه فيفيد ضد المطر وبذلك
 جدا لا يسهل ريب ولا اتياب وانما يمكن الحكاية من بذو العدم سلب الوجود وحلم من العدم محمولا ليست من الموضوع
 في ان العقد الحاكى من الواقع لا بد فيه من الشئ في النسبة فالموضوع بهذا الذات والمحمول اي شئ هو اما نفس الموضوع
 وقد وضع ان الحقيقة سالتة فقد حكم فيها بسلب الشئ عن نفسه وهو غير انتفاء الشئ في نفسه واما الوجود فاما من المحمول العدم
 وليس انما يتناك محمول بل انما حكم على الذات البسيطة فقط وبذلك مكابرة فاضحة وسعطة وسخط واهية فاذن قد بان
 ابي واتضح منذ ان السالبة الهيئة والبسيطة انما هي قضية جعل الوجود في محمولا واعتبر بين الموضوع والمحمول الوجود ليستة
 سلبه كما ان موجب الهيئة البسيطة عقد حاشية المحمول فيه الوجود واعتبر نسبتة الجابته واما اذا جعل المحمول العدم فليس
 عقد بل البسيط بل انما البسيط هو عقد موجب هي كسب موجب فكان الموضوع وجود بحيث يصح انتفاء العدم المحمول كما ان حكم
 على الموجود انه ليس بالعدم الخرجى او بالعكس صدق العقد والا كما اذا حكم على ذات المتعنى بالعدم كذب بل انما يصدر في كلام

اذا حكم بسلب الوجود ويكون بلبا بسطاطم انكار الغضلو الموجبة مطلقا او الصا و قد في مقديكون المحرول لعدم مع اعراض
 الساب ما يلحق عليه انما البطلان اذ لا يكون للموضوع وجود في طرف وانتفاء في طرف فاذا صدق الساب فيجب
 المعلوم لانها متعارفان عند وجود الموضوع فاعترف صدق احد المتضامين وانكارا صدق الاخر خلف من القول وانما الخلف
 انك قد علمت ان لا يستطعن ان ينكرا احد العقوا والايجاب في ما اذا جعل المحرول لعدم بل الصدق في بعض العقوا والذ
 محبان يفحص ان البلى البسيط بل يصح هناك جعل لعدم محمولا فالحق لا كما قد تمت انتفاء وتعل من قال ان لعدم
 محمولا يكون العقدس لبا اراد ان لعدم اذا جعل محمولا في اللفظ كان معناه سلب الوجود فالجمل حقيقة الوجود والنسبة
 الربط قد غير اللفظ لعدم فاعترض سلبه قطعاً لا سبيل الى انكاره وهذا هو الذي ترعنا بقولنا في اصل المحاشي في بحث
 تمايز الاعداد ان امثال زيد معدوم فثبت لا يصدق الاس بكذا ينبغي ان نفهم المقامان فاذا قد بلغ كلامنا انتفاء
 وقد علمت تفصيل الخلافين واستت بالحق العير في المتضامين فليخرج الى شريح الحاشية فاعلم ان المحاشي او بقولنا في
 الحاشية وهذا يظهر ان يحكم في الخلافين وحاصل محالته في الخلاف الاول ان البليات البسيطة غير مشطو على الوجود
 الربط في مرتبة المحكي عنه مشتملة عليه في درجة الحكاية فصحيح وان اراد اثباته في درجة المحكي عنه فلعط وقول الثاني لما عكس
 فتوقع الخلاف بين اللاحقة في هذا الامر لا ينبغي وحاصل محالته في الخلاف الثاني ان لا شك ان الحكاية في مثل زيد
 حكاية الايجاب والمحمي عنه انتفاء ذات زيد مثلاً فالموجبة والسالبة كلاهما متضمنتان ما لا مصدر افا نقول لا لا
 صحيح في درجة الحكاية وما سلب في درجة المحكي عنه فتوقع التراجع بين الالام في ايجابه وسلبه لا يؤول الى كبر خايل
 فلا ينبغي ان يقع ولا يظلم حال بائس المحاكين صفة وف الا تفصل فاستلما تبلى عليك اما المحاكاة الاولى فبلى على
 عدم اشتغال البلية البسيطة على الوجود او لعدم الربط بين الركبة وقد عرفت ان للوجود والربط والوجود
 معين احدهما النسبة الايجابية لا الوجود الربط الذي اقره صاحب الاقنوسين اي النسبة المنقصة الى المحرول
 او الموضوع سوى الاخبارية المحاكاة فان من يشانه وهو احدى بان يكتب على اعتبارات الاقوال من الكتابة
 على الاوراق وثابتها وجود الشيء في نفسه على انه في محل الاول لا سبيل للعبارة في درجة المحكي عنه لان النسبة
 الا في محكاة انما السبيل لا اعتبار الثاني فنقول مصداق البليات المركبة مشتملة عليه دون مصداقات البليات
 البسيطة في الايجاب ونفس عليه حال لعدم الربط في السالبة وتفصيل القول فيه على ما ذكره بعض المتأخرين ان

ان الوجود الرباطي بالمعنى الثاني وجوده في نفس محمول مستقل قد اخذ مع اخذ عارضة الى متعلق ما هذا الوجود وجود
 كونه من الحقائق الناعية فهو مستقل في نفسه قد عرض له معنى مستقل كالاسماء الازلية الاضافية ولما كان
 مصداق الهمليات المركبة الموضوع القاييم به حقيقة ناعية مغايرة لموجودها وجودها في نفسها متشبهاً الى
 موضوع الصفه بارز لا وفيه لا اقتضاء الناعية ذلك وهذا الوجود قد يوصف بموضوعه وهو الصفه فهذا الاعتبار
 يقال له العرض فيقال 'البياض مثلاً عارض وموجود الجسم وقد يوصف بمقتضى موضوعه الذي هو موضوع
 صفه لا بهذا الاعتبار لا تصاف فيه الجسم مصنف بالبياض وموجود له البياض ومداركها في الهمليات البسيطة
 او مصداقها نفس وجودات الموضوعات واوليس لموجود وجوده في ذاته وجوده في نفس متشبهاً الى موضوعه
 بارز لا وفيه لا فان قد بان ان في مصداق الهمليات المركبة وجود الرباطي دون مصداق البسيط ومولود اموا
 المصدر يري ولم يكونوا فاهمين لموجوده حقيقة وصلوا على ما قرروا قول الشيخ وجوده الا عارض في انفسها هو وجود
 في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لما يجتهد الى الوجود حتى يكون موجوداً واستغناء
 الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان لموجود وجوده كما يكون
 البياض وجوده بل بمعنى وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وبغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده
 نفسه انتهى ولي فيه كلام قد فصلته في بعض الكتب المنطقية هو انهم ماؤا ارادوا انما باشتغال الهمليات المركبة ان
 ارادوا ان الوجود الرباطي بالتفسير المذكور موجوداً في مصداق الهمليات المركبة نظراً الى ليس كذلك لان الوجود
 معنى اشترعي وان ارادوا ان مصداق الهمليات المركبة صالح لاشترعي الوجود الرباطي فخطا لا يصح اشترعي الوجود
 الخارجي من مصداق الهمليات المركبة التي مبادي محولاتها اشترعية فلا يصح ان يصف الوجود وانما هي لغو في انفسها
 هو وجودها في موضوعها وليس لغو في وجودها فكلما في الوجود وان ارادوا الوجود الاعم سواء كان بنفسه او بالمتشابه
 فسلم ان مصداق الهمليات المركبة مشكك عليه بمعنى انما يصح لاشترعي الوجود ولكن بمصداق الهمليات البسيطة انهم
 كذلك لان الوجود من الكلمات المنكرة فكما ان وجود الغلبة في انفسها هو وجودها في الموضوع كونه صحي لاشترعي
 كذلك وجود الوجود في نفسه هو وجوده في موضوعه كونه صحي لاشترعي انهم تحقق المقام ان المعبر الوجود والدي الوجود
 اللغوي هي مشاؤا الا وهو الوجود الحقيقي وفيه احتمالان انه نفس الهمليات المنفردة او امر ازيد فعلى الاول الفرق

الفرق بان مصداق البنيات البسيطة نفس الهيئة المتوفرة بخلاف مصداق العليات المركبة فان المصداق بناء
 الموضوع مع صفة اخرى انضمامية او انشائية فمصادقها بسيطة ومصداق المركبة تركيب في الصفة لكونها حقيقته باقية
 متبينة بنفسها الى الموضوع فهي وجود في نفسه باعتبار كونه منش والاشياء وجود البطل باعتبار انها متبينة الى
 الموضوع وعلى الثاني فافرق بان مصداق البنيات البسيطة الموضوع والصحة مع اربعة موجودة الصفة للموضوع
 وبذلك لا وجود للصفة في نفسها اذ اربعة موجودة الصفة وهو بعينه منسوب الى الموضوع مع اربعة الموجودة مصداق
 العليات المركبة الموضوع فانه اربعة الموجودة كلك باقية لا تنساب او ليس في مصداق الهيئة البسيطة لوجود
 الموضوع الذي هو منزلة الصفة في المركبة وليس وجود اخر لهذا الوجود مغاير الحقيقي يكون وجوده في نفسه سواء وجوده
 فان موجودته الوجود ونفسه موجودته سايرة الاشياء الاخرى بالوجود واذا عرفت هذا فيقول كلام المشطى في
 ان مصداق البسيطة موجودة الشيء المتوفرة في نفسه وبطلانه في نفسه ومصداق المركبة موجودة الصفة للموضوع
 كلام صاحب الاخر الميسر في نفسه في هذا الباب لا يصح مع القول بزيادة الوجود كما علمت كذا ينبغي ان يفهم المقام
 وانما الحكمة الثانية يرجع ان مصداق قولنا زيد معدوم وهو موجوده زيد ليس موجود وهو سالت واحد وهو بطلانه
 في نفسه وبما باطل مطلقا فان الحكم في المركبة بثبوت المعدوم من زيدا لا يصح هذه الحكاية اذ لا او كان هناك ثبوت
 المحل فكيف يصح بطلانه فكيف هذه الحكاية ولو جاز كون الحكمي منه في الموجبة هو بعينه الحكمي منه في الباطنة لما كان الرطب
 الا كما في طبائعه تقتضيه الوجود الموضوع بل الحق ان زيد معدوم حين كونه موجبة حاك من زيد لوجوده بحيث يصح
 انشراح العدم فالحكم بوجوده لا ينافي انشراح العدم صدق بان يكون العدم في طرف والوجود في طرف اخر والاكد
 وانما الباطنة فمصادقها كمال انتفاء في نفسه فمعدوم بقدر دفعها نوع من الخطاب لان المقام كان من غير الانعام
 ومضال الانعام والعدم الباطني الى الصواب وبه الامانة في كل باب **قول** ثم انعدم مطلقا ليس من الامور العاتية
 اجمع بمعنى سواء كان اقدم زائدا او زائلا فمقتضى جناب الباري عز وجل واراد بانعدم الزمان في كون الشيء منسوبا
 بالعدم في حاق الواقع وهذا المعلوم عند المتكلمين لا يستلزم الا في الزمان المتصور غير المتناسبي وعند المشطى واقران لاوا
 انشراح العلم تحقيق الحق اما اختصاص القدم الدواني بجناب الباري فلا في مساقه لوجوبه ليس ممكن فيه قدم اما
 اختصاص الزمان في العلم حادث زمانا في جميع المحل والنحل الا في زمنه لا يعتمد **قول** ومن اثبت الصفات

الزائدة الى وضعها فيهم وروية من ان لا تقدم مثل الصفات عند من يقول بزيادتها هي اوضاع قصد شتم العلم
 بقسم الموجود ومن الواجب ان يعرض فاجاب بان من يقول بالصفات الزائدة لا يقول بعرضها لان العرض قسم
 الحادث ومن ينهيا بان لك ان جواب المحشى عن النقص الوارد على تعريف الامور العامة بالصفات السبعة
 على غرض المستكلمين المحشى غلط وانه العرض في تعريف المتكلمين بالامور العامة اصطلاح الفلاسفة وحكم بوضع الصفات
 الزائدة ومن يباين هذا المراد بالعرض في التعريف المذكور ما هو اصطلاح المتكلمين وهذا ينافي حسب الظاهر فتدبر **قوله**
 فيه ان المراد بقوله هو مع ما تقابل له قد كان وروية في الموجودات بدل المقبولات في كلام القوشجي فادع عليه
 المحقق الدواني بان ان اريد بالتقابل التقابل الاصطلاحي المخصوص في الاربعة فصح الوجوب والامكان ولا تقابل
 بقسم من الاف ام الاربعة وان اريد بطلان المبانيه بدخل جميع الامور الخاصة في الامور العامة لان مبانيه
 المبانيه وتعلق بكل منها عرض منها عرض علمي المبانيه وتعلق بكل منها عرض علمي لكونها من مقاصد الفرض واجاب
 بان المراد الاول مع مقابل واحد كابدل عليه قوله ويتعلق بكل من المتقابلين عرض علمي لما كان هذه القرينة
 موجودة منها اي في التعريف المذكور في الشرح حكاه عليه **قال** في الحاشية المراد بالمقابل تقابل اعتباري في العرف وهو
 من المعنى الاصطلاحي المخصوص في الاربعة واحض من مطلق المبانيه فلا يتكفل بالوجوب والامكان والاتساع وحسب
 التقابل بالمعنى الاصطلاحي فان منها تقابلا عرفيا واما لم يكن اصطلاحا ولا بالاحوال المخصصة لكل من الشك والاحوال
 المخصصة بالآخرين تلك فانها وان كان منها مطلق المبانيه والمخفى لغة لكن لم يعبر فيه تقابل لاعرفا ولا اصطلاحا ولا
 قصدنا وضع ايراد المحقق الدواني ببدء الشك ثالث لكن وروية الايراد على ظاهر هذا التعريف غير ظاهر لعدم
 شمول الاحوال المخصصة لقسم الممتنعات والظن ان لم يجتمعت التشنه على معناها بل ببيان اقل ما يتحقق فيه التقابل
 او المراد المذكور المخصص ثم انه لم يبين التقابل العرفي ما هو ولعل ايراد في العرف مقابلا بان يذكر احدهما في مقابلة
 الاخر كما لقيه الوجود والعدم والتقدم والمعية والتأخر والوجوب والامكان والاتساع وكذا او لا كما يمكن
 اجتماعا في محل فلهذا او لا معارض لهما وبالمعنى اعم من التقابل الاصطلاحي فان المعبر فيه عدم الاجتماع بالاداء
 واحض من التباين فانه عدم الاجتماع في الصدق موافاة لكن الاول تجدته انه ولا بد من سحني موجب ذكر احدهما في
 مقابلة الاخر في بعض الصور دون بعض اخرني والابصير محكما والذكر في المقابلة انما يكون بعد تحقق المقابلة والكلام

والكلام في نفسه بل هو الثاني بخبره ان الاحوال المختصة تقسم قسمين قسم يقابل عرفي بهذا المعنى ثم اورد بنا على ان هذا
التشبيه على معناه مخرج الامكان فانه مع الوجوب لا يتناول المتعصم مع الامتناع لا يتناول الواجب وان اعتبر كل اثنين
مقابلا واتخذوا فليس الغرض العلم بعلفانه كذا في الحاشية واعتبار اثنين متقابلا واحدا بانماخذ المفهوم اورد منها ما
بانماخذ معنى واحد بل لما ايضا لا تقابل بين الوجوب المطلق والوجوب بالنسبة ومن الامكان وكذا من الامتناع
المطلق والامتناع بالنسبة فبينه فيعلم فزوجيه كذا في الحاشية الاخرى ثم ان نقصنا لا يحسم بالامكان بل بالمدوث المقسم
والناظر والعدد المحلول كلها غير مل لجميع المصنوعات مع مقابلة الواحد لا ينفع الجواب بان الامر العام هو الامكان
العام وهو صفة مل لجميع المصنوعات وانما يبحث عن الامكان فالحاصل انه بمرتبة نوع من ثم اعلم انه قد وقع في عبارات اكثر
المحققين كالمحقق قد مر في حاشيتي شرح حكمة العيون والعلامة القوس في لفظ الموجودات بدل المصنوعات وقال في
المحقق في صدر الرصد انما كانت العلية والعلوية من العوارض التي لا توجدات على سبيل التقابل كما لا يمكن
والوجوب اورد بها خبرها في الامور العامة وهذا ايضا يدل على ان الشمول على التقابل المعبر في الامر العام انما يكون موجودات
فانظر ان المراد بالمصنوعات منها الموجودات في لا تقصير قد اعترف المحقق ايضا ذلك في صدر ذلك الرصد حيث قال
يدل الشئ من التوليف المشهور الذي اوردته المص في صدر هذا الموقف وجعل العلة من العوارض التي لا توجدات على سبيل
التقابل لان هذا التوليف الم من التوليف المشهور ولا يلزم عليه ان يكون بعض المباحث طفيلها ومن البين ان المقصود
الشئ والمحتمل في اختيار توليف اخرى المذكورين كما لا يخفى فانظر ان المراد في التوليف الثاني الشمول لجميع الموجودات فقلت
على هذا ايضا يبقى النقض بالتقدم والتأخر المعبر فان التقدم مع التأخر لا يتناول المتعصم مع الجمعية المتأخر مع الجمعية
المختص فقلت لعل المعبر المدة من الامور العامة الجمعية المطلقة المشتركة بين الوقت بها وهي وحديات لا كل موجود
ما من موجود الا وهو عليه وسعوله قطعا وكذا التقدم مع التأخر لان كل موجود اما تقدم بواحد من التقدمات او متأخر
ان الواجب متقدم وما عداه من الموجودات متأخر الا ان هذا انتم اذا كان التقدم والتأخر معنى واحدا مشتركا بين
المختصة واما اذا كان لفظ التقدم مشتركا لفظيا بين معان مختلفة فليس هناك معنى مطلق مشترك كما يكون من الامور العامة
بل يجب ان يقال ان بعض معنى التقدم والتأخر كالطبعي الشرعي منها والزماني على منسوب المستقلة يتناول مع التقابل جميع
الموجودات والعلوي والربعي لا يتناول فافهم ثم في هذا التوليف يدخل ما يكون مختصا بالقسم واحد ويكون مع مقابلة ما ليس

الموجودات كالوجوب والتقدم بخلاف التعريف الاول وايضا يخرج منه ما يكون شاملا للسلسلة او الاثنين ولم يتعلق
 به عرض علمي من هذا التعريف بخلاف التعريف الاول فانه التعريفين فمثل كحارث الاشارة البرهان اخر القول بان
 هذا التعريف لان القوم من اجزهم مصرحون بان لا بد في الامر العام من الشكره بين الثلاثة او الاثنين فلان في الاشياء على
 التقابل الثالث على المفهوم المعروف فقد كل واحد او عاملا لا يخلو من سائر فصيحة شتى ايضا ولم يثبت اجماعهم على
 الاول بل المنقول في الكتب كلها منه فلا التعريفين الا ان الاول شهيد والثاني مشهور ولا سائر فيه الا بعد
 عن المفهوم المعنوي والاصطلاح لا سائر فيه **قول** فبما شارة الى ان الامور العامة محمولات على المسائل او على
 وجوه لدية الاشياء سوى ما يقع من ان قال قديم اور وما كلام من الامور الخاصة في الواجبات ولم يبق الا الامور
 العامة فلا بد لها من باب فقد علم ان الامور العامة والامور الخاصة من سلك واحد والامور الخاصة محمولات على
 فلا امور العامة لك وبهذا الوجه سيخفف لان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسائل لك هي موضوعات
 في بعض اخرى فلا يلزم من الثلاثة انتفاء المفهومية وايضا لا يفهم من الثلاثة المتشابهة في جميع الاحوال بل يقتصر على الثلاثة
 في موضع باب **القول** لان الحمل المعرفي المسائل آحادها هو المشهور فيما بين المتأخرين ورجح انه المحقق في جميع
 شرح المصطلح لكن الشيخ حصره في طبيعيات الشفا وان الاوضاع الدائرية المبحوث عنها وقد يكون محورا وقد يكون عرضا
 وقد يكون امورا شتى منها قد يكون الحمل المقصود في المسائل الحمل بالاستسقاء ايضا وهذا هو الحق فان الحمل بالاستسقاء
 ايضا يصلح لتعلق التصديق **قول** ولا ينبغي ان يرضى كون موضوع من الامور العامة **قال** في كماله ليس المقصود منه
 الاوامر فانه جازم لا يابى وقد شنع عليه كل من نظري كلامه هذا فان الموضوع انما ثبت اعراضه الدائرية والوقعية والوجودية
 والاعراض اولها وانما هو موضوع يجب ان يكون موضوعا مسلما ولو جعل محمولا كان مطلوباً اثباته بغيره فلم يبق الموضوع
 موضوعا يمكن الاعتراض عنه بان الموضوعات او كانت متشككة او يكون كل عارضها بغيره ومن الموضوعات فانية
 محمول المسائل كونه عرضا واثباتها في موضوع المطلق فان بعض العقولات الثابتة اعراض واثبات بعض بمحمول
 كما يقع موضوع في المسائل لك بهذا الاختلاف امر عام وعارض لا عام اخر كما يمكن نفع محمولا كالوجود فانه امر عام عارض
 الامر عام اخر كما يمكن الطبيعي نفع محمولا في مسئلة يكون الكل الطبيعي موضوعا وهكذا في جميع ان يضم موضوعات هذا الفن
 محمولات المسائل وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية فالماض من التباديل ان الامور العامة في البحث لا امور

كالأمر الخاصة فالأمر العامه محمولات المسائل كالأمر الخاصة فلا بد من كونها مستفادات لان الحمل المغير في المسائل
 هو الحمل بالملاحظة هذا غاية التوجيه ويد عليه ما سبق وان نصب البعض هذا الأمر وكلب مسيطرة التحوير وقال ليس
 الأمر بمحمولات المسائل ان هناك مسائل وقد وقعت الأمور العامة محمولات بل المواد به الاعراض الذاتية فان من
 شأنها ان تقع محمولات فالأمر ان الأمور العامة اعراض ذاتية لموضوع العلم بالشيء وادارة العوض الذاتي من لفظ
 الحمل المضاف الى المسائل كقوله جدا فان لفظ المسائل قرينة معارضة لكن لا يرد ما قال في الحاشية هذا الضم
 يسمى ما يعلم الكلي والخصوص الاول وهو من فنون البعد الطبقية وقد يقران موضوعات المسائل فيكون أحوالها
 لموضوع العلم وموضوعات من الأمور العامة من هذا القبيل فانها اعراض ذاتية لموضوع علم ما بعد الطبقية أي الموجود كالأمر
 موجود وبهذا السماع الطبيعي الذي من فنون الطبيعي موضوعات مسائل من الزمان والمكان والجهة ونظائر الأحوال
 ذاتية لموضوع العلم الطبيعي أي الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وقوله لا يقول من حيث هو جسم طبيعي من حيث هو
 ووضعيه ليست هذه الجثة الظاهرية لم موضوعات هذا الفن الأمور العامة ومنها المموجود وهو ليس عرضا ذاتيا لموضوع
 العلم بل لفظة وفي السماع الطبيعي ليس موضوع جسم مساله عرضا ذاتيا لموضوع بل من المسائل ما موضوعه نفس الجسم
 وقيل في وجوبه كلام الجسم ان المواد المسائل مسائل العلم الاعلى الذي موضوعه المموجود فالذي لازم يكون موضوع من
 محمول مسائل من الآخر غير محال وانما المحال فخرج موضوع من محمول مسائل ذلك الفن وهو غير لازم وان كانت خير ما ومن
 الاحتمال فان من الأمور العامة بعض من العلم الاعلى فمسائل هي مسائل العلم الاعلى بعينه فموضوعات هذا الفن موضوعات
 مسائل العلم الاعلى فقل **قوله** وانما ان المبادئ المستفادات كلها امور عامة وهذا ان السبب في اعراضها ذاتية نظرت
 كلها مستفادات فلا بد من فنون الحكمه والكلام بحيث بعضها فيه لا يصلح لذلك الفن الأمور العامة فلا بد من اذنا بالذات
 الأمور العامة **قوله** لان المتبادر من التناول الاخره صحيحا او ضعا مطلق يحمل أي الأمر الذي يربط بين الحمل بالملاحظة
 والحمل بالاشتقاق ولا فليس هناك مطلق يكون الحملان فربما لان لفظ الحمل مشترك بينهما بالاشتراك المعنى
 فانهم **قوله** وما سمح منه يجعل الأمرين مع الممحموت عنه في بعض المسائل المشتق وفي البعض المبدء فالجسم
 عنه في هذا البعض يجعل الأمرين اما ان يقول المبدء بالاشتقاق بالمجاز لا بالترك على ظاهره لا كقولهم الوجود
 زائد ويعين او مشترك او مختلف والظم هو الترك على الظاهر لان الحمل الثابت لشيء من انما هو لاجل اشتراكه على المبدء

الواقعات فلا بد لها من كونه وجودا وواقعيا لان الوجود هو مصدر الوجود لما لم يكن لها وجود بالذات فلما وجد بالعرض متعينة
 فالمشايخ موجودات بالذات وبوجودها موجودات بهذه الاشياء وتذوقها بهذا المعنى بالواسطة في العرض قال بعض
 اهل التوفيق ان من الاشياء ما يوجد بوجوه قائم به ومبنا بالوجود من دون قيام الوجود بل الوجود قائم بشي يكون
 الاخر موجودا به كما يقول بعض الفلاسفة في الموجودات الاسكانية كانه ان الوجود جزئي حقيقي قائم بنفسه واجبات
 فاما واجب موجود بوجوه هو نفسه الممكن موجود ذلك الوجود فيكون الشيء موجود الوجود وحاصل غيره هو المعنى بالهبة
 في الوجود فالوجود بوجوه حاصل له هو الموجود بالذات فان كان قائما بغيره فهو العرض الموجود بوجوه حاصل لغير
 هو الحال والسلب خارج لكونها غير موجودة لا بوجوه حاصل لها ولا بوجوه حاصل لغيرها وانت لا يخفى عليك ان
 الوجود الحاصل لشيء لا يخفى في موجودية الاشياء كلها بل لا بد من ملازمة بين الشيء الموجود بوجوه وحاصل له وبين الاخر
 الموجود بوجوه حاصل للاول لا يطرأ علاقة الاصححة انتزاع الثاني من الاول فربما حصل الى ان مناط الموجودية حصل
 الوجود اما لانه الموجود الاول متعلق بهذه العلاقة ثم هذا الموجود بالحصول بغيره اما ذات متفردة كما في الوجود
 بالوجود الحاصل كما يقول ملك الفلاسفة في الممكنات كانه لم يكن معين الى الله والعرض فرق في التذات ولها
 لذات متفردة بالذات بل الموجودية كتحرك جالس التفتيش فربما حصل الى ما قال المحشي ان الوجود والعرض لم يتوفا في المعنى
 ويتوفا في الكلام في خروج السلب الثابت كما يتوفا على تفرع المحشي ثم مثل هذا يمكن القول في كل ما فيه واسطة في العرض
 فالتحرك كما يحصل الحركة والمتعلق والغير متحرك كحركة فائدة بها والاسس متحرك كحركة حاصل بغيره فالمتوفا بالعرض
 فيه ان يقع انما يحصل عليه المشي بقيام الصف بغيره فافهم **قوله** اولهم ان يقولوا لان مبنا سلب **قال** في الحاشية فلا يكون
 لها حقيقة بغيرها وانما يخرج عن توليف الحال يقول صفه واخرج يقول ولا مصدر وتلويح الطلاق الصف عليها انتهى
 هذا انما يتم في السلب البسيط واما في السلب الثابت فبقا قيام السلب سلب القيام فهي امور متفرقة من
 الموصوف كالصفات الثبوتية فهي موجودة بغيره الموصوف بمعنى الواسطة في الوجود والبقا مبنا موجود الوجود وحاصل
 بغيره ولا يخلص الا بانتم كونهما احوالا متفردة **قوله** مع ان ذلك ليس مقام التوليف فلا نقض لعدم المناوعية وبما
 عجيب فان المقام وان لم يكن مقام التوليف لكن المقام مقام تقسيم لا بد من من تلاف في خروج لا بد من قسم
 ما يفر من غيره عن افرافهم اخر ويكون بحيث يمكن ان يوجد توليف كل قسم منه فافهم **قوله** ان الوجود عندهم حال فكل

ان الموجود حاله وجوده بالعوض بواسطة المبدء الموجودة فوجود المبدء عارض لنفسه فالوجود والعارض في انفسه دون
تغاير او غير ذلك ولا اعتبار بان يكون هذا احصاء حري غير العارضة لمبدءه على الثاني لا يقع الواسطة واسطة في العود من العارض
فيها لا يكون متعدد ولا اسي بالذات والا بالاعتبار فان الانصاف فيها على سبيل المجاز كما هو اكد في المحاشية فليس
يغنى عن وضع الشيء لنفسه ولو كان ان الانصاف فيها على سبيل المجاز قد مر على التحقيق الدواني ومرة ونعصب على الواسطة
باطناء كل ليس في ذكره كشرط الوجود والحق ان الانصاف بالعرض قد تبرت عليه ان الانصاف كما تبرت على الانصاف الذات
كما تبت على في حركات الكواكب فان تبرت عليها كالحركة بالواسطة انفسك ما ذكرت بنفسها فانها يكون بالمجازية ان الكواكب
بذا فلا يصح في الوجود ان يكون لكسرة وان ارادوا بيات التركيب لم يوضع في الغنة هذا الانصاف فلا يربط بها في الغنة
ان يكون نقا واستعصم بعضهم هذا لا يراود وقال والذين لا يدع المجازية هو الاتساع فيمكن ان يفسر عارض الموجود يكون حاله وجوده
ايضاح من الموجود فهو حاله الموجود فيكون بالعرض فيكون بالعرض من كلامهم ولو قيل قال المص بالتحقق بالعرض وان هو
الا لوجوده بالعرض قبل هذا احسان من قبل المص وليس في كلامهم لفظ التحقيق بالعرض كما قيل او بقية التحقيق بالعرض اريد
الاتساع وهو شاي كالمعروف من كلام الموجودات لا يذهب عليك ان لا يسيط الاوضاع بعد الازالة قد سلم ان لا يذهب في الحال
من جهة الاتساع والاتساع لا يتحقق ما ذكرته من بعض الآثار من قطع النظر عن وجوده الذي في هذا التحقيق اما بالذات
وهو كما ترى او بالعرض بواسطة المبدء وهو المص والوجود لما كان اتساعا لا يراود ايضا من تحقق بالعرض ومن هنا علم ان
هذا الاشكال غير مختص بقابل الحال بل يربط بهذا التفرع على الشكل ومن هنا ينفذ ما قيل ان الحال الوجود المطلق وهو المتعارف
ان تحقق لمبدء الموجود فهو معروف بوجوده بالعرض وهو جهة فغايرة ما نزل من عرض جهة ولا يبين كما سلف في المحاشية
الوجود العارضة لمبدءه المختص بها فيسكن حال حتى يلزم اختلاف ذلك لان جهة اتساعه ليست كاتيات الخواص فلا يراود
من تحقق واقعية ما يلزم اختلاف مع انه قد سلم ان القابل انما يسطر على مبدءه في الاتساع في المطلق والجهة سواء قال بعض
مسألة اهل التحقيق ان ليس بناء عرض اصلا بالذات ولا بالواسطة فالك قد عرفت ان الموجودية بالعرض سواء كان
موجوده شيء لوجوده حاصل لمصلحة فالوجود موجودا بالوجود الحاصل لمبدءه هو نفسه بالعرض وجوده حتى يلزم عرض الشيء
الك ان نقول في الجواب ان اسما العرض الشيء لنفسه انما هي او كان عرضا بالذات والاما ان كان بالعرض فلا يتجا
فيهما على قول فله إشارة الى ان هذا القيد لا يلازم ان العرض الاصل من هذا القيد بان الواقع ولا الاتساع من صفه المعدم

المعزوم والكان حاصله في صفة لان في قوله معدومته كفاية فان صفات المعزوم معدومته مندم ولم ير انه لم كان خارج
 يتبع لان الصفة الاخر كفاف في الاخر فان الصفة الاول يتبع الاول الاخر يتبع الاول او يمكن ان فائدة سوي هذا الاخر وليس الامر
 هنا كلف وجه الاسارة للماعل الاخر يكون صفات المعزوم معدومته علم ان قوله معدومته كفاية **قوله** لان
 يدل على امتناع قيام العرض اه الذي قيل في امتناع قيام العرض بالعرض ان القيام عبارة عن التميز بالتميز والابتداء
 بالابدات فلا بد ان يكون محل تميز الابدات وهذا لا يدل على امتناع قيام الحال بالمال فان الحال ليست متجزئة بالتميز وبالم
 ان ح كفي المقدرة الاولى في حقيقة انه ليس القيام مطلقا عندهم عبارة عن التميز بالتميز لا ترى ان صفات الكبار
 قيا ما يل قيام العرض مندم عبارة عن التميز بالتميز وجه اخر لهم ان جاز قيام العرض بالعرض يلزم التميز فبذا انهم
 جازي في قيام الحال بالمال لان تسلسل الموجودات بحال وكون تسلسل الاحوال ثم ضعف الوجهين ظاهرا كقولهم
 في انهما بعد ما هما يدلان على امتناع قيام الحال بالمال فافهم **قوله** لو بني الاعراض على المعنى المتبادر ليجوز ان يكون
 عرض المعروض الاعراض على المعنى المتبادر ومن التعريف وهو ان يكون صفة للموجود ولا يكون صفة للمعزوم نظر الى
 الامام وكان بنابر على ان التوفيق على كل مذهب لم ينفذ بما ذكره ويقع على مذهب من يعرف بثبوت المعدومات
 وانصافنا بالاحوال انما على نسبه الواو الواو اصله واما على نسبه او الف اصله فالمعنى انه لا ينفذ اذا كان عرضا لا عرضا
 على المعنى المتبادر بالجواب والكان غرض الاعراض على كل مذهب فلا ينفذ بقوله وانما هذا على مذهب من قال اه
 وهذا الكلام خارج عن قانون التوجيه والمناسبة فان هذا الجواب جواب بيان ما لا يقبل من كلام المحور والى ان
 غرض الاعراض على المعنى المتبادر وان لم يكن مرادك مع ان في كونه متبادرا ونظرا لانه ليس الكلام ان اختصاصا
 انه لا يوجد في بافعيل المراد في قولهم الكلام الاختصاص ان لم يقلوا خصه بجهة **قوله** بفهم من ان التحقق عندهم انهم
 قالوا الموجود ومبدأ الائم فاشي المتقرر الذي لا يرتب عليه الا ما معدوم والغلافه القابلون بالوجود والذمبي القيام بما
 انهم معقولون ترتب الآثار فالوجود القيام بالذمبي ان ثبت فهو داخل في الموجود وادمولان المتقرر قد شك من
 الائم فاشي عندهم انهم من المتقرر من حيث ترتب الائم والمتقرر الذي لا يكون مبدل ترتب الائم وادمولان كذا
 كلها ثابتة فغير ما نفسها من دون ان ترتب عليها آثارا والمتقرر والثبوت والتحقق عندهم الفاعل مترا وفيه والكون
 والوجود مترا وفان لكن لما كان الثبوت قد يطلق على النسبة اليجازية بخلاف المتقرر والتحقق ولكل الوجود قد يطلق على

النسبة اليها بغير تلك الكون صلاخفي الما وصف الثابت المتحقق به الموجود الكائن تعريفا فليطرح من دفع قبل
 من ان اريد ما يكون ما لم يتعارف فالكون الثبوت فالكائن يصدق على المعدومات الثانية والثالثة الما وصف الوجود
 فالتعريف اذ يرى واحتمال كون التعريف تعريفا فالصحيح ان ثبت ان نسبة الكون من الوجود وكذا ان اريد التحقق بما هو المتعارف
 وهو الوجود فلما يصدق المتحقق على المعدومات الثانية وان اريد ثبوت الاعم من الوجود فالتعريف دورى وكذا تعريفا
 يتوقف على اوصافه المتحقق من الثبوت ولعمري حقا فان قلت فهل يبقى بين العالمين والممكنين نزاع قلت نعم النزاع
 في اية هل يصح ان يتصور منه من دون ان ترتب عليها الاثار منفك كما من مبدأ الاثار في خارج المشا وقاية انفسها ام لا
 الكلام من اهل السنة والمنعزلة بهما الى الاول والاشعرية من اهل السنة والفسلفة الى الثاني لكن الفلاسفة اخرعوا
 اخر من مبدأ الاثار قايما بالذات من ونحوه في مضامين شبيهة بقوله كالجباري في الصمباري كما سقت عليه اثبات والاعتقاد
قوله وعلى الثاني احوال ما لا تحقق تبعي فيه اذ لا تحقق بنوعي الوجود بالعرض بخلاف الوجود بالذات في ترتب الاثار
 ووضعت صفات لها شيئا وبضعت بها وبذا غير الثبوت الذي قد مر انه للمعدومات فان عد هذا التحقق بنوعي
 وجودا فهو داخل في الموجود وان لم يعد وجودا بل حصل الوجود بالتحقق بالذات فهو داخل في المعدم ولا شك ان
 التحقق بالذات يستحيل على فهو بمعنى مستحسن بالتحقق بالذات فلا يعد في قوله في المنفى المتكبر كما علم نعم لو ثبت ما تحقق
 بالذات قايما بنفسه من دون ان يصف بشئ لا يمكن احواله في المنفى ومعدنا وهو الحق كما يظهر من تتبع القليلة فقام
قوله واراد بالمنع ما تشمل المنع العقلي المنع العقلي بالتحقق عقلا وجوده وبقابل المنع العاوي وهو الذي يحل في
 والثان مملكا في نفس الامر عقلا فعلى هذا المعنى ان المراد من المنع اعم مما يكون متمعا عقلا وما يحل عادة وهذا فانه
 فانه يدخل فيه التمر المنع بل القرآن المعجز العباد بالقد في المنفى فلعل اراد بالمنع العقلي المنع الذات ومقابل المنع
 بالغير الغير الخارج من القوة الى الفعل لا وابدأ فالعنى ان المراد بالمنع ما هو اعم من المنع بالذات والمنع بالغير لا
 لم يدخل في عالم التفر فافهم **قوله** ثم لما كان تقيض الثبوت النفي آه سيكشف لك في مستقبل القول ان الله
 ان التناقض كما يكون باعتبار احوال الموجودات في لك يكون باعتبار احوال الاستغناء في وجه نقول التناقض بين المبدئين
 باعتبار احوال الاستغناء في وجه التناقض بين المستقيمين اعتبار احوال الموجودات في لانه لما كان بين المبدئين تناقض
 كان مبدء ثبوتيا ومبدء اخر سلبيا سلبيا فاذا اشتق من الثبوت اشتق كان معناه ذات قام به البعد

بالمبدأ البشوتي والمشتق السليم معناه ذات سلب عنه ذلك البشوتي ولا شك في التناقض بينهما فمعنى الثابت
 لا يشوبه ومعنى النقي ذات سلب عنه البشوت ومعنى المرجو ذات الوجود ومعنى المعدوم ذات سلب عنه الوجود
 فتم الكلام على ما ذهب الجمهور وما على ما ذهب المحقق الروافى فالأمر في فهم الكلام من غير كلفه ولا تعجل إلى السداد على ما ذهب
 المحقق الروافى **قوله** لأن الأمر في صيرورة ما كان توهم دخول المعلوم في الثابت والنقي والوجود والمعدوم
 مبنا على أن الذات متبصرة في المشتق وعلى أن المعلوم منقسم فهو داخل في الأقسام نفى المبني الأول والأولان الذات المنقوصة
 غير متبصرة بشئ مابل المعبر عنه من غير توهم الجمهور الذات المطلقة أم من أن يكون معلومة أو مجهولة بشئ أو سلبا وما
 خصصها فنسب ضرورة تحقق المبدأ والذات الماخوذة في المعدوم والنقي ماخوذة على أنه سلب مبنا الوجود والبشوت فلا
 يوجب ثبوتهما **قال** في الحاشية بل العام انهم غير معتبر كما سيأتي تحقيقه وهذا الشارة على التحقيق ولم يوردهمنا أن الكلام
 مبني على رأي الجمهور ومنهم المصنف والمعرفون ونقي المبني الثاني بقوله قسمته المعلوم أنه حقيقة أن القسم قد يكون
 للذات في الأنواع مع لا بد من التوصل في حقيقة الأقسام وقد يكون المعرض إلى الأنواع بأن يقصد قسمته إلى حقيقة التوابع
 لقسمته الخامس إلى الأقسام والفهم في لا يدخل القسم في حقيقة الأقسام بل إنما يدخل في مفهومات الأقسام في الملاحظة
 وكون القسم قسم قبو إلى مشترك انما هو في الملاحظة والعنوان وكون الملاحظة والمعنونة قد **قوله** اعتبر إمكان العلم
 يشمل علم الواجب أنه غير ان التقسيم ليس العلم المقتضى لتناول الأقسام والمعلوم بان فعل متناول لكل قسم فلا حاجة إلى التقسيم
 في العلم إلا أن يقسم المقصود انما اعتبر إمكان العلم الصحيح جعل كل من معلوم الواجب والممكن أي ممكن كان مقسما قال من انما
 والأظهر أن لا شارة إلى دفع ما توهمهم ويقع على تقدير جعل المقسم هو المعلوم بل يتم قسمته إلى سوابق وأخرى من وإلى ما يتفرقة
 أن المعدوم المطلق لا يكون معلوما وإنه ظاهر أن بإمكان أن يعلم من الموجود أنه مبني أي المعدوم وكذا المعدوم المطلق
 وأما قيد اعتبارنا فمقتضى على هذا الوجه أن المعدوم المطلق لا يمكن أن يكون معلوما باعتبار أنه معدوم وكذا المعلوم لا يمكن
 أن يكون معدوما مطلقا باعتبار أنه معلوم ولا بد من تعليق أن الإشارة على هذا الوجه انما يتم إمكان المراد بالمعلوم
 البشوت والأفعل موجود ومعدوم معلوم للسبب فاختار هذه الملاحظة فيقضي الوجود فالموجود وسواءه فلا حاجة
 إلى التمييز ثم ما قال في المعدوم المطلق لا يصلح إلا إذا اراد بالمعلوم ما يتناول المعلوم بالوجه المحقق والصدق كما سيأتي
 أنشأ الله تعالى وقوله فمقتضى على هذا الوجه لا يظهر وجه صحة إلا إذا اراد أن لا يمكن أن يكون معلوما اعتلا بالآية

الوجود فهو من لا بالوجه الواقعي اريد بالمعنى المطلق الممكن لعدم الذي العلم بالشيء كنهه لا لا وجهه فكذلك ان تقول انما يقترن
 العلم بان المعلوم بالفعل بحيث تشمل الاقسام اثبتت تحققه من قبل اننا ثبتت في المقامه فالحسن ان يجعل القسم بتحقيقه و
 شمله بدني فمما **قول** يشمل العلم ما هو واجب المتشبه او عدم معلومية كنه الواجب لا زمان الممكنة مسلم واما بالنظر الى الواجب
 فيعلم بان كنهه فانه عند نفسه عالم بما المعلوم بالفعل بالكنهه شامل لم يكن لما راوا الشرح لجس العلم علم الواجب وعلم الممكن ثم لم
 علم الممكن ما هو واجب اما المتشبه فلذلك لرب انما بها عنوانات بلا معنونات ونفرض تلك العنوانات معا وقد علم شي وبغيره كنهه
 بحسب الفرض لا يخرج النحان المراد بوجه ما هو فرضيا واخل العلم بالمتشبه والا لا وقد صرح المصنف في موقف الامراض في ما حاشم
 بان المستحيل لا يمكن تعقله الا على سبيل التشبيه ونحو **قول** لتعكس الموجود والمعدوم ايج يعنى ان شئنا وان لا يمكن ان يكون
 موجودا في الذهن معدوما في الخارج وبالعكس لهذا الشئ داخل في مطلق الموجود ومطلق المعدوم في غيرم داخل الاقسام واما
 المعدوم المطلق فلا يعقد الا على ما لا يكون وجودا معلوما لا منبدا ولا خارجا فلا داخل **قول** والنسب فيقسم فاما المعبر
 في موارد التقاسيم اذ الشئ المطلق على ما فيه المحشى في مواضع من هذا الكتاب وغيره من الكتب الشئ الماخوذ من حيث
 الاطلاق وصرح بان موضوع الطبيعة المذكور في كتب النجوم ان موضوع الطبيعة الشئ الماخوذ في الذهن من حيث
 الذات مطلقا عن خصوصيات ولهذا لا يحرم فيه احكام بخصوص وصرح ايضا انه يتحقق فيه عين الاقسام واما مطلق
 الشئ فهو الماخوذ من حيث هو وهو موضوع المجهول يتحقق فرد ويتبع بانفاد فرد ومرت انما يصلح للمقسمه عما بان
 ان يتحقق فيه الاختصار وقد زعم البعض انه لا وحدة له فلا يصلح مورد المقسمه لان مورد المقسمه لا بد فيه من الوحدة
 وهذا فاسد لان ما من شئ الا وله وحدة كيف لا والشئ من حيث هو حقيقة هي ما يتوهمه من اعتبارها و
 هو بهذا الوجه واحد كنه وحدة عامة لا ينافي في كل الكثرة المشخصة والصفة النوعية اذ اكان جنس وهذه الفرق
 كلها باطل لا يلتفت اليها كما استخرج في موضوعه ان الشئ الواحد يتوهمه في ان مورد المقسمه ما هو فالحق ان مورد
 المقسمه لا يصلح ان يكون ما هو موضوع الطبيعة عند التقدم لان موضوع الطبيعة لا يتحمل احكام بخصوص عند شئ وكيف
 يصلح يقسمه بضم فهو وكيف يوجد مجامعا للتقيدات ثم المحشى واخرا بربون الاطلاق والكلية من المقسمات
 الثانية فليكون موردها من حيث هو وضما موجودا في الاعميان في ضمن الاشخاص لا الشئ صرح بان شرط
 عروض الكلية الوجود الذهني بل انما ان مورد المقسمه الشئ من حيث هو فهو ما هو حقيقة واحدة يصلح لان

يجعل لان يفيد قبولات فكره بحسبها فلذلك القبولات الكائنات مناقضة لبعضها والا لانهم لم ان
 المحشى جعل المقسم للشيء واللفظي مطلق العلم لا العلم المطلق وهذا ظاهر وبنا في ما قال هناك من المناقاة
 لان المقسم هناك حقيقة معدة لمحصل الحادث اى المطلق منه لا مطلق الحصول الحادث ولما كان الحكم
 حصول الفرد ليس الى مطلق الشيء لانقسام الحصول الحادث واختصاره يرجع الى مطلق العلم بالعرض
 فالمقسم بالذات الحصول الحادث المطلق ومطلق العلم انما هو مقسم بالعرض باقائه انفرادا وكلامه صائبة
 كلام قد فصلناه في حواشينا على حاشية المحشى على شرح التهذيب الجلالى **قوله** ويمكن العلم يستلزم
 التحقق اه معارضة على جعل الجسم المعلوم المطلق لان المقسم هو ممكن العلم غير صادق على المعلوم
 فلا يصح منسلا لان امكان العلم يستلزم لا امكان التحقق لان العلم هو حصول المعلوم للعلم ولا امكان
 للتحقق للمعلوم المطلق وحيث ان هذه المعارضة باه معلوم باعتبار ضعف كونه معدوما مطلقا واخل
 في المقسم وان كان مما يتبع على نظر الى ذاته فهو قد قسم للموجود الذهني باعتبار المعارض متقابل للوجود
 باعتبار ذاته وانت لا يذهب عليك ان هذا المحجب ان اراد بالمعدوم المطلق مفهوما فمقال لكن لم يكن
 كلام المتعرض في هذا المفهوم فانه موجود وفرد ومنه وانما الكلام فيها هو معدوم مطلقا وان اراد بمعنى هو
 على فلا يمكن تعليق العلم وان كان بهذا العنوان فان امكان العلم يستلزم على التحقق لا امكان وكونه معدوما مطلقا بالي
 منه او حقيقة بوجه من الوجوه يخرج من حيز المعلوم المطلق والمعدوم المطلق منحصري المنع وهو لا يمكن لتفكرنا
 ووجهها كما سيكشف الشارح **قوله** لانا نقول لا نسلم ان امكان العلم يستلزم امكان التحقق اه حاصله ان
 استلزام امكان العلم لا امكان التحقق منسوخ فان الادواتها بالعلم اى ما يكون بالوجه او بالكنه معاير بالزم امكان تحقق
 الوجه في الذهن لا امكان تحقق جهة المعلوم المطلق فان المعلوم في علم الشيء بالوجه الوجه حقيقة لا ذو الوجه ثم
 اعلم انما قد بينا في موضعنا ان اشكال اجتماع النقيضين والشرك المضاف الى المدعى وحل عنه عنوانات من غير
 معقول ولا يمكن صدقها على شيء في نفس الامر فليست هي وجهات في نفس الامر فلا علم هناك للمتنع لا بالكنه
 ولا بالوجه اولا وجهه حقيقة انما يكشف هناك الوجه وانما ذو الوجه فلا يكشف لا بنفسه ولا بغيره صادق على المعنى ان
 هناك شيئا محمولا بل سمي ان ليس هناك شيء حتى نكشف لكن مع ذلك قد يعرض العقل بهذه المعاني عنوانا

ولفهمها صراحة عليه بالعدم فهذا الوجه الى الامر المفروض عنوانا له باليسمى علما وانما العلم حقيقة للعنوان فقط
تجعل المحقق من العلم الاعلام اشكال شريك الباري معدوم فضا باسالة كما سينكشف لك في الآيات
فالمراد يمكن العلم بالتناول العلم بهذا الوجه الفرضي وبما قررنا سيندفع ما قبل بل للعدم المطلق حقيقة ام لا على الاول فليعلم
احقيقة من غير وجوده وعلى الثاني فلا كنه له ولا كنه لا وجه لان الحق العارض بدون الموعوض محقق لان
هذا لا يتحقق الوجه الفرضي الذي ذكرناه وكذا سيندفع ما قبل العلم بالوجه وان لم يكن علما بذى الوجه حقيقة لكنه على
من انه علم بالعرض فلهذا الوجه وجوده بالعرض فان نسبة ذى الوجه الى الوجه في الدهن نسبة الوجه الى ذى الوجه
في الخارج والمعدوم المطلق لا يكون له وجود لا بالذات ولا بالعرض لانه لو اراد ان وادوجه معلوم في
نفس الامر بالعرض فهذا انما يصح في العلم بالوجه الواقعي والمفروض العلم بالوجه الفرضي وان اراد ان الوجه
معلوم بالفرض فيوجب الفرض فذلك لا يستلزم المعلومية . الوجه بالعرض في الواقع والمعدوم المطلق له فرض قائم
وما قبل الوجود والوجود وذهني لذي الوجه كما شهد به دليل الوجود والذهني فقيه ما فيه وقد يقال في تقرير كلام الله ان الراد
بالعدم المعدوم الخارجى او الذهني قوله بوجه متعلق بانفى والمعدوم المطلق خارج عن المقسم لان الممكن لا يكون معدوما
والمتمتع لا يكون معلوما بوجه من الوجوه والظاهر من القسمين باعتبار الخبر لا باعتبار الذات فعلى هذا المعدوم المطلق يستلزم
لا بمعنى انه مجهول بل بمعنى انه ليس هناك شئ من الاشياء يكون فردا للمعدوم المطلق او معنوا حتى يكون معلوما بالوجود
فتدبر وعلى هذا الوجه لم يرغل المتمتع في شئ من القسمين مع انه سبب الواجب الممكن وهو بعيد جدا **قوله** على الشهادة
بمحض الوجه والذهني اعني ان محض الوجود والذهني يدل على ان الاشياء وجوده سوى هذا النوع من الوجود وقد تقر
المساوية بين الوجود والاشخاص فبما خالف كل تخيلف الاخر فالوجود الخارجى والذهني مختلفان بعبارة وقد تقر ان
المحل من جملة الشخصيات ضرورة ان العرض الواحد لا يكمل في نفسه محلات متعددة فالوجود في الدهن مغاير للوجود في
ذهن اخر شخصيا ووجودا فالوجود الخارجى **قوله** قلنا الصورة الجامعة من حيث انها مكثفة اجماعا على ان الصورة اجماعا
في الدهن اعتبارا من احدهما الصورة من حيث انها مكثفة بالحوار من الدهنية وهذه الصورة شخص ذهني موجود في نفسها
لا بصورة اخرى هي بهذا الاعتبار صورة عليية مبداء المكثف وبوجوده الوجود تترتب عليه الاثار الخارجية فانها تجعل
نفس عالمة في الخارج **قال** في الكاشية هذا الوجود تترتب عليه الاثار فان الصورة اجماعا بهذا الاعتبار صورة عليية محصل

يحصل بالانكشاف وقد بعث المحقق عن هذا النوع من الوجود بالوجود الذي كبر وجدوا الخارج في ترتيب الأثار بالوجود والخارج
عن الثالث بمعنى أن هذا الوجود مثل الوجود في الخارج في كونه وجودا خارجيا حقيقة وفي ترتيب الأثار الذي عليه مدار كونه
حقيقته وقيل الحق عنده الوجود خارجا وإنما قال منها كبر وجد الوجود الخارج في توجها لبعارة المصداق البعيد فانه يعلم بعد
مذهب المصداق المحقق يرى أن معتقده مذهب الفلاسفة والافقعة ليس الصورة مبدأ الانكشاف والانعكاس
عامة بل المبدأ الانكشاف عنده آثارا كثيرة مخالفة بالحقيقة للصورة العينية والمصداق ناقص لمذهب الفلاسفة فالنظر
أن يوجد مذهب الفلاسفة بالاعتقاد بذهبهم الثاني الصورة المأخوذة من حيث هي مع قطع النظر عن الشخص الذهني
العوارض الناشئة عن هذا الشخص وهو موجود ذهني أو لا يترتب عليه الأثار والذهن لا يصف بغيره عن الوجود
العوارض لمبدأ الاعتبار وجود ذهني لا بمعنى أن الوجود عينه أو جزؤه ثابت في مرتبة الهيئية كما قد رتب فانه ملطفا
والاستحالة في كون الشيء موجودا والوجود بين أحد ما خارج والآخر ذهني باعتبارين مختلفين الموضع للوجود فالأثر بالوجود
الخارج منها يشتمل النمو الأول من الوجود في الوجود فالذهني هو موجود ذهني غير متخار بالهوية هذا الحق كما على طبق مراد
ويشك وجه الغافل لا هو سوى أيضا **قال** في المحالفة وهذا لا يجري في الوجود الخارج بالمطال العوارض الخارجية
المتغيرة إنما هو في طرف الوجود وفي الخارج خلط يخص انتهى وتعلمه قصد بعدا ووقع ما به وإن الموجود الخارج أيضا يمكن فيه
الاعتبار أن أحدهما شخص الكلف بالعوارض الخارجية الثابتة في الحقيقة من حيث هي غير متخارة بالهوية والشخص مصنف
عليها لتعرف الوجود الذهني وتقرير الرفع لا يمكن قطع النظر عن العوارض الخارجية لأن في الخارج خلط خاصا والتميز
أنما يكون في الوجود والتعجب كل التعجب عن قرار العوارض بأن الحقيقة المأخوذة من حيث هي موجودة لا لا ترتب عليه
الأثار الخارجية وهذا ليس شيء فإن الحقيقة الموجودة في الخارج ما ترتب عليه الأثار الخارجية وإن لم ترتب عليه الأثار
وهذا ليس شيء فإن الشخص الخارج الآتري أن حقيقة الصورة المسيرة على الوجود الهولي وتوصل بانضامها بهي مؤلف
خارجية وكذا يصف بطياع الأعراض وقد مرهولان الكيفية المراجعة أنما يحصل كسيرة الكيفيات لبعضها بعضا والكاسر
نفس الكيفيات من حيث هي عند فهم فأنهم ثواب المحقق غير تام للبدان أرادوا بالتميز من العوارض وجودا معا
أي الهيئة بشرط لا يفي كما أنها غير موجودة في الخارج غير موجودة في الوجود من دون الشخص معقول فإن
أرادوا أن من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض فهي الهيئة المطلقة هي موجودة لوجود الشخص فيها وخارجا سواء بالتميز

التي هي فعل النفس ام لا فيصدق عليها في الخارج انها غير مختارة بالمتخصص الموثوق ولا افران بالعوارض لانها في وجودها في
 حيث هي فانهم واما الكلام في ان هذا المتيقن بل ينطبق عليه الخلاف المذكور في صحت الوجود المتيقن ولا يلزم الفرق بين ام هي
 في موضوعه ان لا يتبع قولنا وهذا يظهر لك ان ما ذكره الشيخ المتيقن ليس على ما ينبغي فانه لو سلم ان النفس لا يدرك الامر
 فلا شك ان لا يجب وجوده في النفس سوية مستجيبة كذا في التماسية وقوله مع انه خارجا عن احوالها على ان لا يتبع المتيقن
 قد سكره هو ان اخصه بفردان يدرك الكلمات النفس ويدركات الخبريات غير ان فهو الخواص وهو لفظ ضرورة ان
 لا يدرك ليس الا بالاشياء الباقية وان لا يدرك نفس لا يدرك غيره فداوود والابدية في هذه المقدمات منها
 عليها بان النفس كل شيء صاعقة عند نفسه ومع ذلك لما لم يدرك علم ان ليس فيه قوة الشعور والكشف في شيء عند يدرك
 غيره فتأمل علم ان مثل هذه الايرادات يورد الشيخ على غيره في امثال هذه المقامات فكيف يتقبل بها بنفسه فتدبر
 في موضوعه الخواص ان الخواص من التماسية يدرك الحصول الصور فيها وكونها معينة على الادراك فاون مراد الشيخ قد سكره
 النفس لا يحصل فيه الامر كل في فانه في الايراد الثاني ولعله لهذا قال مع انه لا يدرك كونه به وباقبل ان هذا اخصه بخصه فاون
 سلم من الخبريات المادية لا يدركها النفس الا على وجه كلي كما يشهد به الوجدان لكن العقل يدرك بعضها بعضا على
 الوجه الجزئي فاختل المتيقن ان العقل منهم علم كلي سواء كان للمعقوس او للعقل ثم انه نقل من قدام الفلاسفة
 الكليات والجزئية وصفتان للعلم دون المعلوم ليس كليا ولا جزئيا فلا يدرك العقل كلي والادراك الحاسي
 جزئي وبناء على هذا يصح قولهم بان الباري عز وجل لا يدرك الجزئيات المادية الا على وجه كلي بان مرادهم نفى العلم الا بـ
 واشتات العقل العقل علم كلي وان كان المعلوم شخصا تشخص الصورة المنتهية بزمانه من الشك في كلامه الشك في
 الشريف مبني على هذا واما حصل ان الدين في الذات المجردة لا يدرك الا او كليا ام لا يحصل فيها عند الادراك الا على
 بزمانه من الشك في كماله شكل الصور القابلة بها على البوابة المانعة من الشك واما صحت هذا القول وفيه غلبت حجة بها على
 فانها في صدد نقل الذب لاني التوسيم والتشديد لم يبق الكلام الا في العلم الحاسي والادراك في نقضه والادراك
 عليه الصلوات والتوجيه المحمدي للتمسك فمع انه لا يتم العمل بالعقد والمقام والاشياء من الفلاسفة فهو توجيه بالادراك في القلب
 فانهم وثبتت قولنا فان قلت الموجود الذي هو حاصل الصور قد يحصل في النفس الطم كها وبسبب اليه الطبعيون فهو
 المختار عند المثلث ليس وهذه الصورة لا ترتب عليها آثارا في موجوده ونسبها فانفصص واد بها انهم فاد بحجج القوي

القوى الباطنة وبذلك لا شك انما يتوجه على المستخرج الذي يوجد فيها هذا التقيد ولك ان تجيب عن ما بان المراد بالقوى الباطنة
 الظاهرة فان كثيرا ما يطلق لفظ القوى الباطنة ويراد بها الظاهرة ولفظ القوى يطلق على الباطنة وقوله المدركة بالحواس المستمرة
 في القوى الباطنة بيان وتفصيل للمخبرات تقسبها اما حكمة في الحواس الظاهرة والمستمرة في القوى الباطنة متجاذرة
 بالهوية وليست موجبات خارجية فانهم **قول** قال الشيخ في طبقات الشفا والحق قبل الامانة فيه فلهذا اراد بالحواس
 المشتركة وانما لا ينبغي عليك ان لو كان الاركان لزم اشتراط اوارك الحس المشترك بحسب المادة ومنه خلاف
 مذنب الفلاسفة لم يذهب اليه احد منهم على ان هذا هو الذي يجب بقوله قلت مع ان نصوص حصول الصور في حاسة
 البصر مشبهة من الشئ في طبقات الشفا ومنها البصر وهي قوة مرتبة في العنقطة المخوفة يدرك صورته بانطباع في
 الرطوبة الجليدية من شجاج الاجسام ذوات اللون **قول** مدركات الحس لفظ حصين الا حاس الخ وقيل ان
 هذا احداث مذنب اخر والكلام كان على مذنبهم فانهم قالوا الصورة ينطبع في الجليدية ثم في مجس النور فيدركها
 الحس المشترك فانما ينطبع فيه بعد غيبوبة المادة **قول** ولك ان تقول المراد بالهوية هنا بوجوبه تسع او جواب
 عن النقض لصور الزمانات المستمرة في الباطنة القوى بغيره ان المراد بالهوية صورة متشعبة بها من فرض الاشتراك
 مطلقا اجتماعا وبذلك فالمرسمة في القوى الباطنة يجوز فيه الاشتراك البدني فهي غير متناهية بالهوية فلا نقض ط
 هذا الكلام فاسد لان الصورة الجيالة قد اكتسقت بالحواس من تشخص بالشخص الجاني فيقال من الشك مطلقا
 اجتماعا وبذلك فليكن يكون صالحة للشركة البدنية وتحقق كلام المحشي انك قد عرفت ان للصورة الذاتية اعتبارا
 فاعرف ان للصورة الجيالة اعتبارين احدهما الصورة من حيث انها مكسفة بالحواس الحسية وهي بهذا الاعتبار
 علم ومبدأ الاكتشاف وموجود خارج والآخر نفس الصورة الحقيقية مع قطع النظر عن التشخيص الحسي وواحدة
 بهذا الاعتبار موجود ذهني ومعلوم وصالح للشركة البدنية دون الاجتماعية فان قلت هذا انما يصح في بعض
 الصور الجيالة كالصور البقية وشئ ضعيف البصر ولا يجري هذا الحكم من الاشتراك البدني في كل صورة جيالة
 او بجهة قلت اراد بالاشتراك البدني مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات او الاشياء النفسية و
 كلما يدرك في الخيال فلهذا يستخدام الصورة الجيالة الاشتراك البدني بين هذا الخيال والموجود او بين الخيال
 في كل خيال وتوهم كذا حقق المحشي في بعض كنهه فاعلم ما قيل ان الموجود الذهني لشخصا وبيننا الله سواء كان

موجود في الحس العقل فان اراد صدق مع هذا الشخص المستفاد فخط لان الشخص ما في الاشتراك الاجتماعي والبدلي
كان الشخص او خارجيا وان اراد ان صدق مع قطع النظر عن هذا الشخص صدق فهو كما ان صدق بدلا على شريين هذا وصدق اجتماعا
سواء كان في الحس الظاهر او الباطن فصادق لان هذا الشخصين احدهما شخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحس
يخرج البتة باتفاق الفلاس ثم لم يبق شخص آخر عند حصوله في الحس فاذا قطع النظر عن هذا الشخص نفس المعلوم شخصه هو يتبين
ان هذا الشخص غير ناتج عن الشكر البدئية وهذا القابل للمحقق قد نرم ان الحاصل هو الحقيقة الكلية لشخصه بالتعبير الحسي لم يرم
لا يكون العلم الحاسي خبرنا فانه لا شك ان المعلوم الشيء مع قطع النظر عن الشخص الذي في هذا العلم باجماع الفلاس
كما انه فان قلت كيف يفي الشخص ان في الحس مع المصادقة بين الوجود والشخص واذا ليس في الحس وجود خارجي فليس
هذا الشخص خارجي قلت هذا الورود ولا يضر في هذا المقام فان المقام مقام نقل الذنب وليس معلقة الصفة والذات
الناقل وحصول البري مع الشخص الذي عرض له في الخارج يفرق من تصور علمية مخصوص بقرابة التماثل لا بسبيل الى التكليف
مع انهم يقولون ان الشخص في طرف لب صدق الوجود في ذلك الطرف فلا يصح تبدل الوجود في طرف الشخص مع بقائه شخص
واما بقا الشخص في طرف اخر مع عرض وجود اخر فلا سمعون ومن ادعى فعليه البيان فتأمل **هذا قول** وتفصيلا ان مدرك
الحس الظاهر اجمع قد فصل الشيخ وبين الاقلام الثلاثة من الادراك الحاسي التوهم والتجمل حيث قال في النهاية
يكون كل ادراك انما هو صورة المدرك بنحو من الانكار فان كان المادى هو صورة مجردة من المادة تجريدها ان
اضاف التجريد مختلف ومراتبها متفاوتة فان الصورة المادية بعرضها لاسباب المادة احوال وامور ليست هي لها بدلتها متجربة
ما هي ملك الصورة قسامة يكون الزعم من ملك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون الزعم نزعها كلها بان تجرد الصورة من المادة
ومن اللواحق التي لها من جهة المادة ثم حقق ان هذه العوارض ليست في مرتبة المبدء لا يفرق من لوازم المبدء لا يمكن مفارقتها
ثم قال الحس باخذ الصورة من المادة مع هذه اللواحق ومع زعمه نسبتها وبين المادة واذا زالت ملك النسبة لطلب ذلك
الاخذ وذلك لانه يخرج الصورة من المادة مع جميع لواحقها ولا يمكن ان ثبت ملك الصورة ان عابت المادة فيمكن
كانه لم يخرج الصورة نزعها محكما بل محتج الى وجود المادة ايضا في ان يكون ملك الصورة موجودة لها واما الفاعل فانه الصورة
المستخرجة عن المادة بحيث لا يحتاج في وجوده باقية الى وجود المادة لان المادة وان عابت او سلبت فان الصورة تكون
ثابتة لوجوده في الخيال لانه لا يكون مجردة عن اللواحق المادية فالحس لم يجرد لاجل المادة تجريدها واما لاجل وجوده من اللواحق

لواقع المادة والما الخيال فمجرد ما من المادة تجردا تاما لكن لم يجردها التمتع بواقع المادة لان الصورة في الخيال على
 المحسوسة على تقدير او على كيف ما وضع ما وليس في الخيال البتة ان يتجلى صورته هي محال يمكن ان يشترك بها جميع
 اشخاص ذلك النوع فان الانسان المتجلى يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون ناس موجودون يتجلىون
 على نحو ما يتجلى في ذلك الانسان واما اليوم فانه قد نعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه نال المعاني التي
 ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان يكون في المادة وذلك لان الشكل واللون والوضع وما اشبه
 ذلك امور لا يكون الا في سواد واما الجبر والشروط والما في والمخاطف وما اشبه ذلك فهي في نفسها غير مادية
 وقد نعرض لها ان يكون في مادة والدليل على ان هذه الامور غير مادية ان هذه الامور لو كانت مادية بالذات
 لما كان تفصل خيرا وشروطا في او مخالفت الاعراضا فبهم وقد تعطل ذلك فبهم ان هذه الامور في نفسها غير
 مادية وقد عرض لها الكائنات مادية والوهم انها نبال ويدرك امثال هذه الامور فان هي يدرك امور غير
 مادية وياخذها عن المادة فهذا الترتيب اشد استقصاء واكثر الى البسط من الترتيب الاولين الا انه مع ذلك تجرد
 هذه الصورة عن المواقف المادية لانه باخذها بجزئيتها وحجب مادة وبالقيااس اليها وتعلقه بصورة مخففة
 محسوسة ككونه في واقع المادة شاركة الخيال فيها واما القوة التي يكون الصورة المشتبة فيها المتكشفات
 ليست مادية البتة بل عرض لها ان يكون مادية او صور موجودات ليست مادية ولكن عرض لها ان يكون مادية او
 صور موجودات مادية لكن مبراة عن علايق المادة من كل وجه فبهم انها تترك الصورة بان تأخذها احد امواج المادة
 من كل وجه واما ما يجردها عن المادة فلا يجردها واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي واما عرض له
 ذلك فيزعم ان المادة من كل وجه ومن لواقع المادة كلها فتأخذها احد امواجها التي يكون الانسان الذي يعطي
 كثيرين فيؤخذ اكثر طبعية واحدة وبصورة عن كل كم وكيف واين ووضع ما هي ثم تجرده عن ذلك لما يصح سابقه
 على الجميع فمذا يفرق ادراكها كم احسني ادراكها كم الخيال وادراكها كم العقل وقال في الاشياء التي
 قد يكون محسوسا ثم يكون خيالا عند عينه بمثل صورة في الباطن كزبد الذي البصرة مثلا اذا غاب فكذلك قد يكون
 معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود بغيره وهو عند ما يكون محسوسا عند عينية غير
 عن مبدء لو اعلنت عند لم يوتر في كنهية مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو لم يسم بدله غير لم يوتر في كنهية

حقيقة مثبتة انية النفس بناه من حيث انه معبر في هذه العوارض التي لم يتحد بسبب المادة التي خلق منها لا تجرد
 لا تجرد مائة ولا بناه الا بعلقة وصيغة بين حبه ومادته ولذلك لا تتجمل في الحس الطمعية او ازال او اما انما كان
 فيتحلل مع تلك العوارض لا تقيد على تجريد المطلق منها لكنه يجرد من تلك العوارض المذكورة التي تعلق بالحس
 فهو بمنزلة صورته مع غيرة عالمها واما العقل فيقدر على تجريد الهيئة المكسوة بالعوارض البغرية وتشفه مستشاهاما كما
 عمل بالمحسوس خلاصه معقول او قال النضر الطوسي في شرط انواع الادراك اربعة احاس من تتجمل وتوهم وتعلق فلا حس
 ادراك الشئ الموجود في المادة المحاسة عند المدرك على هيئة مخصوصة محسوسة من الابن والوضع والكتي والحيث
 والكم وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك ذلك الشئ عن امثاله في الوجود الخارجي ولا يثرب كما فيها غيره والتجمل
 كذلك الشئ من البليات والاضافات مخصوصة بالشئ الخارجي الموجود في المادة ولا يثرب كما فيها غيره والتعلق ادراك
 الشئ من حيث يلفظ لاس حيث شئ اخر سوا اذ وجد او مع غيره من الصفات المدركة بهذه النوع ادراك
 جملة ادراكات سر في التجريد الاول مشروط **قول** اشياء وحسور المادة واكتشاف البليات وكون المدرك حيا
 والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والبلع عن الجميع لا ابنا او اصبحت الى مدرك واحد
 سقط الوهم من لانه اظهر انواع الاحاس قال الحكم في شرطه القبول بالابصار لانه اظهر الانواع الحس اعم من
 البصر والشم والذوق او الكس فاما ان لمسا حصلت في القوة اللاسطة صورة المحسوس حصول
 المادة واكتشافها بالحواس البغرية وكذا في الحواس الاخر امثالنا لنصوص كثيرة من الشئ وخبره فاذا
 تأملت في هذه العبارات المنقولة امثاله المبركة لا تجد شكاً وربما في ان يذهب الفلاسفة القائلين بحصول
 الصور ان الاشخاص الخارجية تشخصها والاعوارض اللازمة تحصل في انواع لكن في الاحاس باحدى
 احواس الظاهرة التجريد عن النفس المادة مع حصول شرط المادة عند الحس ولو فوجئ نسبة ووضع من المقابلة كافي
 البصر او الذوق كافي غير ان الحواس وفي التجمل اي ادراك الحس المشترك مع غيرة عالمها التجربة عن المادة عن انواع
 النسبة والوضع ولو انما كانت سائر العوارض واما ان يذهب الى ان الحاصل في العقل مجرد بالكلية عن المادة والنسبة و
 العوارض المادية واما ان يذهب ان الصورة تحصل في كل عايشة ظاهرة اما في الابصار فعند انواع المتقابل بين البصر والمصير
 واما في الذوق فعند حصول اللعاب الحامل للصوت واما في الكس فتعبد ملاقات الجسم احاط لاكتشفه المكسوة والمخشي

فلا ريب ان المحسوس عند اشتغالها على المواقف المادية لا يتحمل الاشتراك وهذا التجريد انما هو تحمل للاشتراك التام
ان الصورة الخيالية لما كان فيها التجريد بوجه كان الاشتراك سجود الاقتران نجوم كان الا باريها بنحو فقال
الصورة المحسوسة بالحواس الظاهرة آتية عن الاشتراك اجتماعا وادراكا لم يكن فيها تجريد من الغواشي المادية و
الصورة الخيالية والوجدانية لما كان فيها تجريد في الحمل ليصلحت الاشتراك البدلي وكون الاجتماع على فالاولى من
قبيل الموجودات الخارجية الاخرى ان من قبيل الموجودات الذهنية موجودات ذهنية بعدد الاشتغال على البنية
المانعة عن الاشتراك اجتماعا وادراكا وادراكا لا فائدة قد سلم منها بالادراك في الحواس الظاهرة وقد
كان الكثرة من قبيل وقال الصورة عند الاحساس انما تحصل في المحسوسات وهو حسن باطن فالان قد حصل
الحق وانما نينا فلان قبول الصور الخيالية والوجدانية الاشتراك البدلي لم كيف وقد ادى قول السج في النجاة
لكن لم تجرد الى على ان الصورة المادية كالجسم في عدم قبول الاشتراك نعم قد يشبهه تشابه العارض
ولا يتغير بغيره انما في تجزئته انما في تجزئته هو هذا المذاك لكن هذا التجزئة انما هو من اعلاط الوهم وانما في نفس الامر لا يتحمل
الاشتراك اصلا لا سعاد ولا دلا مشتمل على البنية العلم الا ان يراو بالاشتراك البدلي انما هو ما يكون في الاشتراك
او يجب التجزئة المطابق لكن قد يكون بعض الصور المادية في المحسوسات من هذا القبيل لصورة ضعيف البصر
والشيخ المسمى من بعد فانه يجوز فيها انه هذا المذاك وتجزئة غير مطابق وانما ثلثا فلان فتره بين الصور المادية
في المحسوسات المادية في القوي الباطنة بان الاولى من الموجودات الخيالية والثانية من الموجودات
باطل لان الماصلة في المحسوسات لا ترتب عليها الاثار الخارجية الا ترى ان صورة الماصلة في البصر لا تترك
البنية وحصول الخلاوة في الدوق لا يتحمل الدليل على افي الماصلة في الخيال سواء في عدم ترتيب الاثار في
موجودات ذهنية بذات علم ان الذي كثر فيه الاشتراك البدلي يقال له الفرق المشترك وهو قد يطلق ويراد به
ما يجوز العقل الاشتراك البدلي تجزئة غير مطابق كشيء ضعيف البصر والصورة الخيالية من البقعة المغيرة و
الشيخ المسمى من بعد وقد يطلق ويراد به ما يجوز فيه الاشتراك البدلي بحسب الواقع وهذا الفرق المشترك هو الذي
كلما فيه ثم قبل في الظاهر ان الاشتراك البدلي والاجتماعي متلزمان ولا يكون الفرق المشترك انما هو انما هو
لا يصدق عليه لا الذاكية والوجدانية لا يطل عما هو ذاتي وعرضي لاجل صدقه على بعض ما هو ذاتي وعرضي لاجل ذاتي

ذاتي واما العرضي عرضي واما بالصدق بل بالصدق اجماعا فانفرد المنتشر ليس جبريا بل هو كغيره فانما
 ان اراد بالذاتي والعرضي ما هو المتعارف من الكل في الخارج من حقيقة افراده والكل بغير الخارج عنها قسم ان الذات
 ذاتي واما العرضي عرضي واما بالكل لا نسلم ان الفرد المنتشر ذاتي وعرضي بهذا المعنى لانه جزئي وان اراد بالذاتي
 والعرضي الصدق بالذات وبالعرض فلا نسلم ان الذات والعرضية لا يتصل ما هو ذاتي او عرضي لاولا بل يتصل بالصدق
 الصدق على ما يتصل الصدق عليه لا يتصل بالصدق على امر واحد منها وهذا هو المتعارف فيه فلا يستدل به شيئا
 يكون مصدرة فان النزاع فيه كالنزاع في المطلوب قبل وقال قابل الفرد المنتشر عبارة من الكل المقيد بقيد
 وهذا القيد اما مانع من الشك اجماعا واما لا فهو شخص تام لا فرد منتشر واما امر كل فانضمام الكل الى الكل لا يقيد
 الجزئية فانفرد المنتشر كل لا فرد منتشر واما امر مانع من الشك اجماعا لا بد لا فهو فرد منتشر فالكلام فيه كما تكلم في اصل
 الفرد المنتشر بربط الشقوق وفيه نظر من وجوه اما اولها فانه متقوض بالشخص تام بان الشخص عبارة من الكل المقيد
 بالشخص فهذا القيد اما كل لا فرد منتشر وانضمام الكل الى الكل لا يقيد الشخصية وكذا انضمام الفرد المنتشر الى الكل
 لا يقيد الذات واما امر مانع من الاشتراك اجماعا واما لا فهو ايضا شخص والكلام فيه كما تكلم في اصل الشخص
 فها هو جوكم فهو جوبا واما ثانيا فلان لا نسلم ان الفرد المنتشر عبارة من الكل المقيد بل لا يقيد اما انفرد
 بغير الكل والجزئي بالانحياز وعدم الانحياز فانفرد المنتشر الكل المتجاوز بالانحياز ويجوز فيه الاشتراك البدلي لا
 كما ان الشخص تمام عبارة عن الكل المتجاوز وليس بناك بانه لا انحياز منتظم او متفرق نعم بعد انحياز بعضه لبعض او بعضه
 عند مسمى شخصيات وارتقب في ذلك كلاما سنسوقه سنفضل ان شاء الله تعالى واما ثانيا فلان لا نسلم ان فرد منتشر
 الكل المقيد بقيد وهذا القيد صالح الاشتراك البدلي ولا نسلم جميع الكلام البرهان ان فرد منتشر او عدم اشتراكه في نفسه
 ممن جعل الشخص امر موجودا فالاشياء اشخاصية وهو شخص بنفسه كذلك وهذا القيد المنتشر شخص بالي بالاشتراك الجزئي
 يجوز الاشتراك البدلي واما هو فمما بنفسه هذا الاشتراك الجمعي ويجوز فيه بنفسه الاشتراك البدلي تعامل بتفصيله
 هذا الفرد المنتشر اما يوجد في صميم كل واحد ما يصح الاشتراك فيه بل لا فيصدق على الكل اجماعا واما يوجد في بعض
 الاشخاص لكن يصح في ذاته صدق على غيره لولا وجوده فيه وهذا ترجيح من غير مرجح لان نسبتته الى جميع الاشخاص على السواء
 واما المنتشر اما ان يكون في كل منحصر في شخص بان يكون في نفسه بحيث يصح ان يشخصه واحد من الشخصات الاكثرية

ابتداء لكن بحيث لو شخص واحد بنا لا يمكن ان تشخص شخص اخر فلو وجد فاما يوجد في شخص واحد او لا يكون موجودا
 بل يكون امر التخييل ويكون بالنظر الى نفسه مفهوما صالحا لان حازه بالخيال ما انتهى الخبايا كان ابتداء لكن لم يتحدد
 ككله الكلي العوضي الممكن الا اذا والآن هنا صالحا لان تشخص شخصات كثيرة لكن لم ينسجم لعدم وجوده واما
 فاصلح لان تشخص شخص واحد ابتداء بحيث لو شخص واحد معين لا يمكن ان يشخص شخص اخر وهذا انما هو من
 انفراد المفهوم لان يمكن لا بد من الازمان على وجوده لكنهم لا يقنعون بغيره من النعمان بل يقولون في كل كلي والآن
 فكثرة الاشخاص اذا اوتبر سخر تشخص من التشخصات بافوق وتشرنا ما حصل الى الآن ولعل الريبك بعد
 امر **قوله** وبعد البتة والتي قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني اه هذا جواب اخر لاصل الاشكال عام على الصورة
 التي صدر في الحس البصر بخلاف الاول فاعلى تقدير تارة لا يجري الا في الحاصل في القوي الباطنة والقبلة والكلية
 الى اجمال الجواب الاول وتفصيله وتقرره على ما في الحاشية ان المراد بالهوية الشخصية بقية يتبعها فرض الاشتراك
 على وجه الاتفاق والصورة الجزئية الحاصلة في خيال زيد مثلا من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها في
 الخيال ينطبق على تلك الصورة في ابي خيال تحصل على سبيل الاقتراح الصورة الخيالية اعتبارا ان كل فرضي من حيث
 تشخصه الشخص الخيالي وكثفه بالعوارض الخيالية موجودة بالوجود الذهني تجد وجود الوجود الخارجي وهي من حيث هي
 اي مع قطع النظر عن الشخص الخيالي والعوارض المترتبة على هذا الشخص موجودة بوجه لا يحدده الوجود الخارجي وقد
 عرفت ان المراد بالوجود الخارجي يتناول النمو الاول من الوجود الذهني مغايرة فالوجود الذهني لا يصدق الا على ما
 من الاشتراك لانه مطلق النظر من كون الشخص فالوجود الذهني غير متجانس وهذه الصورة وان اشتملت على هوية
 يتبعها فرض الاشتراك بين الاشخاص الخارجية لكن لا يستعمل على سبيل يتبعها فرض الاشتراك بين الصور الموجودة
 في الخيالات الكثيرة والتشخيص وجدت مختلفة نفع بعضها وهو لا يصدق الا على ما فيه نوع من الاشتراك وهو اضعف من بعضها
 الاعلى الكلمات وهذا لا يصح التباين بل ان براد بالكلمات ما فيه نوع من الاشتراك فان الكل ما يقع فيه الاشتراك
 اجتماعا يجب الخارج وهذه الصورة ليست لك هذا تقرير كلامه على طبق مراد تقديره شي فان معنى هذا الجواب الجواب
 الاول على ان الحاصل في الخيال الهوتية الخارجية بالهوتية الخارجية غير مانعة من الاشتراك اجمعي بين الصور الحاصلة في
 الخيالات فعد صدق على الهوتية الخارجية اباها غير متشابهة بالهوتية المانعة من الاشتراك اجمعي ولو اريد بالهوتية ما يقع فيه

بين الاشخاص العينية في الصدق على الصورة الحاصلة الخيالية بل انما منقارة هوية مالمعة عن الاشتراك الجبري الخيالي
الا ان بقم ان المراد التجاز بهوية مالمعة عن الاشتراك في طرف ذلك الوجود موجود خارجي والخارج لا سموت مالمعة
عن الاشتراك بحب ذلك الطرف موجود ونسبي فاعلم فيتم **قال** في الحاشية ولا يلزم من ذلك كلياته كليات الخوا
او مضافا الى كلياته جواز الاطلاق على الاعيان الخارجية محققا كان او مقدر اعل وجب الاجماع انتهى وتحقق ان الاشتراك المشترك
على الشخص الذي به تمايز الشيء في حد ذاته مما عدا ذوات متباينة ومن البين ان كل ذوات لا يكون صدق على مائة
عند العقل بحسب نفس الامر وفرض العارض والاشياء الغير المشتركة على الهوية ليست مائة لذوات الكثرة المندرجة
تحتها في نفس الامر وفي فرض الدفن فيجوز عند العقل بحسب تصور مفهوم الصدق عليها فمناط الكليات والخبر على الاشمال
على البذر وعدمه لكن لما كان الاشتمال على الهوية مائة لذات لذوات الكثرة موجودة كانت او مفقودة مائة
حكمة بحسب نفس مفهوم بحيث بالي العقل عن تجوز الاشتراك فيها بحسب نفس المفهوم عرف الجزية بها لما كان عدم آلال
على الهوية موجبا للايهام والذوات بذوات كثيرة لا حرم هو بنفسه يكون صامحا لكثرة الذوات بنفسه سواء
تحقق ذلك الكثرة بحسب نفس الامر او بحسب الفرض الذي في حجب عرف الكليات بها فافهم **قوله** لا يخفى ان المتناهي في
الخارج او حاصله ان في الشخص مائتين احداهما عبارة عن الهوية المتخارة بحيث بالي الاشتراك من بؤر اشكال
على امرزايه يكون بارا لا متبازا والتفاوت بين اشكاله اجزئي بنفسه لا وراك فاما كان متنازعا كما جريسي واما كان
مذركا من حيث نفس مائة مع قطع النظر من الانحياز كلي ولما كان الاول منحصرا والاحساس والشا في في
اتعقل عندهم قالوا اما ادرك باوراك احساس خري وما ادرك باوراك تعقل كلي فاما انها ان الشخص مركب
تعقل من الهوية والشخص الموجود بهوية بسيطة الهوية على كلا الراس ليس امرضا فالحماز في الخارج بمائة و
بهوية غير متجانسة بهوية مستم اليه فلا يلزم ان الموجود في الخارج باسما بمائة و بهوية يتبع اليه بحسب هذا النوع من الوجود
هذه المناقشة النفظية فانه انما يدور بالانضمام حقيقة الانضمام واما ان اريد باسما بحسب مائة و بهوية متباعدة
بحسب ذلك الطرف من الوجود فلا بد من اشكال التمسك بحسب اللفظ **قوله** مع انه من البين ان الموجود في
اه قد يان لك فيما نقل من قبل ان ندب الفلسفة ان الموجود في الذهن الهوية الخارجية وعليه منى جوابي
الذي ترفع نقول الصورة الحاصلة في الوجود المشترك على مائة خارجية محفوظة في الحاسة وقد عرض لها بهوية اخرى

اخرى في الموتة الاولى امتازت عن مودة اشخاص اخر وهذا التميز التي حصلت في الحاسة قد امتازت بها من
 المحاصل من هذا الشخص في حالات اخر ففي الحاسة امتازت بهوتين متضمتين في هذا النوع من الوجود والاخر
 في كون الوجود الخارج في علم سحر بهوتين متضمتين في هذا النوع من الوجود فقط وهو الراد فلا اشكال الا بالتحقق عن اللفظ
 هو الذي قال له المحقق قد سهر وكل ذلك تكلف ونسب والمناقشة في لفظ الانضمام بعد وقوع الراد مما لا
قول وذلك لان المتبادر انما يجعل وبه التعريف بالادوة مسبقا وجعل وجهه انه خلاف التبادر لان التبادر
 من لفظ التعريف انه معنى صحيح بعيد من اللفظ وقبل الاولى في وجه التكلف في الاول ان التبادر من التعريف
 المترين من المبادر او بالاتباع بحيث يكون جهة التعريف متقدما على صدق المقبولين وهذا بعد تسليم التعريف
 متاخر عن صدق الميتة الشخص وهذا النوع من التعريف غير معتبر عندهم وفي الثاني ان انظر من كلام المصنف ان التعريف
 الوجود الذي هو مطلقا فالقول بالانضمام الى مخالف لما سبق باطل لان الانضمام الذي سلم يجب هو الانضمام الذي هو
 العينة هو غير مقبول لان الوجود الذي هو واجب بهوتين ملزمة في الدين فان البهوتة مس وانه كل وجود والوجود في
 الدين غير الوجود في الخارج مع ان البهوتة العينة قد تقدم عن الخارج والاشفاوت الحال في الوجود الذي هو ثابت
 عليك ان وجه التعريف المذكور في الاول جبر وانما ما ذكره من وجه التعريف في الثاني فلا يخفى فانه لا يحسب ان
 مقصود المحجب ان الوجود في الحاشية ليس بهوتة بخلافها انما البهوتة البهوتة الخارجية باعتبار الوجود الذي هو
 فادوان البهوتة الخارجية قد تقدم ويغيب الوجود الذي هو هذا النوع فاسد لان مقصود المحجب ان الوجود في الحاشية
 بهوتة موجودة فيها لكن تلك البهوتة هي بعينها البهوتة التي بها تناسق الوجود والخارج ولا يصح ان ينفك البهوتة عن
 الخارج هذا الوجود الذي هو ان اراد هذا الوجود المحقق ان يمتنع الجواب بتميز الوجود المحسوس بالبهوتة العينة انما حصل في
 وهو فاسد لان البهوتة مس وانه الوجود العيني فلا يصح حصولها في الحاسة نقض تقدم ان هذا النوع كان الباطل
 انما سنفه ولا يخبر البعض من ان لا يوجب البهوتة مع ان البهوتة الخارجية قد تقدم التامل **قول** اراد بالعدم عدم
 المطلق انه العلم ان الواجب يستعمل عليه جميع اتحاد عدم المتقي ما في الواقع وليس المراد بالعدم المطلق بالهو المطلق
 فانه عدم فاصل المراد ببطيئة عدم في اي فرد تحقق **قال** في الحاشية عدم المطلق اي نفس عدم من حيث هو
 في الواجب النظر الى ذاته متحقق كما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري بخلاف الزمان فان كلام من عدم

والوجود بالنظر الى ذاته ممكن وما لا يمكن هو لوقوع العدم والاحتمال فيهما خارجا عن نفس الوجود العدم فضرورة خصوص
 الوجود والعدم في الممكن لا ينافي إمكانه واجبا في قائل ما ذكر من عدم منافاة ضرورة خصوص العدم الامكان
 لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة طبيعة الوجود وضرورة نفع طبيعة الوجود وان كان خصوص العدم امي
 الوجود انما هو ضرورة با واما عدم منافاة ضرورة خصوص الوجود الامكان والاحتياج فخاص لان ضرورة الخاص
 يستلزم ضرورة المطلق بدنه فاذا كان خصوص الوجود المطلق ضروريا كيف لو كان خصوص الوجود ضروريا
 ممكن فكان هذا الممكن مستقيما في بد الوجود من علة ووجوه وبقائه من غير علة فافهم **قوله** فلا يسلك الا
 اشارة الى قول البعض جملته لبيان ان الزمان واجب لاستحالة عدم السابق واللاحق وتقرير الزمان غاية
 ما لم يستحال التفرع الخاص من العدم ولا يلزم منه استحالة العدم مطلقا فان العدم المطلق بان لا يوجد اصلا ممكن
 وجاز **قال** في الحاشية المراد بالزمان نفسه او اسما اى الان السبيل اشارة الى الخلاف الواقع بين الفلاسفة
 والمنطوق فافهم فافهم الى ان الزمان الممتد المقتل الغير المتساوي من الجاهل موجود والمنطوق فافهم
 ان الزمان هو مفهوم الوجود وانما هو الا ان السبيل الاسم وكذا اختلاف في الحكم ثم بينها غلط في الزمان
 لما استحالة عليه العدم قبل الوجود وكذا العدم بعد الوجود فاستمر الوجود واجب لانه اذا استغنى احد النقيضين
 الاخر والوجود المستمر هو الوجود المطلق في الواقع فالوجود المطلق واجب بمقتضى واقع فافهم في بقائه
 عليه وحده ان يفيض العدم السابق سلب العدم السابق وكذا النقيض العدم اللاحق سلب العدم اللاحق وهو
 من الوجود المستمر فان سلب العدم السابق اللاحق يصدق بانفسا الوجود واسا وثبوت الوجود المستمر وجوب
 الاسم لا يلزم منه وجوب اللاحق فالاحض يحتاج الى العلة فافهم **قوله** فافهم فافهم ان في القول بانفسا الذات
 الامكان سابقا واراد به عدم اقتضاها الغير وبقاها فيهم فالوفا في نفس الامكان بالغير لو كان الامكان الغير
 توارد العمل المستند على شئ واحد الغايات والغير توارد صريح في ان الذات على رعمهم مقتضى حقيقة الان
 التحويلات وليست لما كانت الذات كافية كانت بميزة العلة والخلف الذي يلزم في توارد العمل المستند على
 ذات واحدة يلزم في درو العلة على الذات كافية فافهم **قوله** لان الامكان سلب ضرورة الناشئة عن
 الذات اذ يعني ان قبل ذاته ليس سلبا ما هو قبله لسلب اذ لو كان قبله لسلب كان ضرورة مسبوبة

كان الوجود المطلق ضروريا

يشكك بها

المسكونة ضرورة متعينة وسلب هذه الضرورة مقتضى الذات ومع الاستحالة في الاجتماع مع الوجوب بالغير والاشياء
 بالغير وانما جعل السلب محمول سلب المحمول لان اقتضاء الذات السلب لا يعقل لم يعتبر له نحو من الثبوت لان ملية
 سلب ملا وجوده وانما قيل ان السلب لا يكون لها قبوله كقبولات وبناء على هذا قال صاحب الفقه المبين انما
 في القضاء بالسلب قبوله ليس ثبوت السلب لا للسلب فعني السلب الضرورية سلب الضرورة لا السلب بالضرورة
 وخرج على ان نقض كل موجهة لنفس تلك الموجهة مخالفة في الكيف فحاشا مخالفة للضرورة مستفصل ان لا يقع
 في موضع يلحق به وهذا الرجل من دابة احداث اراء يتفرق من تصور ما ثواب الايمان والتفرد بانوال تلك من
 استأجها الاوان **قول** لكن الخارج او يعني ان الخارج عن حصر الملو في الوجوب والامتناع والامكان السلب
 ابيسط لا السلب اثبت والامكان حصر عقليا فان الوجوب ضرورة الوجود بالنظر الى الذات والاشياء
 ضرورة والعدم بالنظر اليها فلو لم يكن الامكان سلبا سلبا بسيطا اتصل بغيره **قول** بل ليس بها اقتضاء
 مع يعني ان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات وهذا السلب لا يلحق انفكاكه بالنظر الى الذات عن
 الذات في مرتبة من مراتب الذات فلا اقتضاء منها والامكان الذات متفردة على هذا السلب فنكبت
 السلب في مرتبة مقدرة فلا اقتضاء منها وما قرر ما يندفع ما يتوهم انه لو كان في قوله بل ليس اقتضاه
 وفي البيان بزر الصورة الناتجة فانه انما اثبت عدم الدلالة على الاقتضاء لا الدلالة على عدم الاقتضاء **قول**
 وعلى كل تقدير لا يلزم انه يعني ان عدمه ان يكون هناك اقتضاء الامكان وتقديره ان لا يكون اقتضاء
 لا يلزم من سلب المقتدر هو سلب الضرورة الناشئة من الذات السلب المتعينة الى السلب الناشئ من
 الذات فتقدرا او في الماخوذ في الممكن لذاته فبه للسلب فلا يصلح شبيه الى ان الامكان لا يكون الا مقتضى
 الذات فافهم فان المقام قد عسر على الاول كما علة **قول** والمثل ان المتقسم السامه المراء بالوجود في
 الموجود في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر سواء كان موجودا بنفسه او بمقتضاه في الذهن او في الخارج
 لان المراء اتم من الموجود بالوجود الذهني والمجاري والامور الانبراعية اعراض بالنظر الى الوجود الذهني فانه لا
 فبه لانه كلفي قوله لان العلم مرص ويغوان العدد والنسب عرض كما لا يخفى ثم عدا العلم من الموجودات الغير
 الخارجية لا يصلح الا على المشهور من ان العلم الصورة وهي موجودة في ذهنية واما على هذا سبب شئ فلا يكاد يصلح ثم

المحاصل ان الحق ان المنقسم للموجود والعرض الموجود في نفس الامر من الموجود في الوجود في الخارج متغير
 تبين انه لا يثبت له الوجود الذهني الذي هو العلم منه في الامور الانشائية من العدد والنسب اعراضا مع انما
 موجودات عيشة بالقسمة ثم برز على المحشى ان عدل الامور الانشائية مرافقا وانحاز الى امور العادة من الاعراض حكم
 ولا يرد هذا على القوم او اعدا الامور الانشائية اعراضا لان اخر اجتم الامور العادة غير معلوم على السمع بل هو
 عرض **قول** والقول بان عدده من الاعراض آه يعني ان منها عذرين اقتدا بهما وهما تكلفان حاصل الاول
 الموجود الذهني والموجود الانشائي عددهما من الاعراض مسوقة والعلة فانهم شبهوا بالاعراض العينية في القيام
 بالمصوح والتصاويها وحاصل الثاني ان المنقسم الممكن الموجود انما جرحي لكن لا يلزم منه وجوده من الاعراض لان العجز
 والعرض ليس قسيمان بل بما قبله ان ينقسم النفس الموجود انما جرحي العجز الموجود انما جرحي العرض فيقسم كذا ان
 يكون اعم وتناول بالاعتناء والمنقسم الثاني اشده تكلفا من الاول لان في الاول ارتكاب التجر في الخلق فقط
 العرض في الثاني ارتكاب انهم لم يسموا العرض في شئ من المتوابع بحيث يتناول كل فرد فانهم لم يسموا معنى العجز
 الا في ضمن هذا التقسيم لم يزدوا في موضع اخر عند ذكر سره على استفاد من هذا التقسيم فافهم **قول** التركيب العقلي
 معتبر فيما ينقسم الى المقولات وفي بعض النسخ فيما ينقسم الى المقولات وهذا الباطل فانه يلزم ان يكون
 المنقسم للموجود والعرض المركب العقلي يتكون العجز مركبا عقليا مع كونه مقولة وايضا لا ينطبق عليه الدليل وقد وجد بان
 المراد ان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولات بالاندراج فيه كما يقال المسيات اما جوار او عرض او متبادر
 الحاصف يعني ان التركيب العقلي معتبر في افراد ما ينقسم الى المقولات وعلى كل تقدير فما حصل الجواب ان المقولة
 تحتها المركبات العقلية والامور العارضة ببط عقليه وهذا الجواب خارج عن قانون التوجيه وغير مستطيق
 على السؤال لان حاصله ان المنقسم لو كان اعم لتناول الامور العادة ايضا في يدخل في احد القسمين بل لا يتناول
 الجوار ليس بصالح لتناول فيدخل في العرض او انه يدخل في العرض لصدق رسم العرض انهم عليه فظاهر ان الجواب
 غير واقع له الا ان يقال المراد تخصيص المنقسم بالموجود الذي يخصه في المركبات العقلية مع قد جابوا التكلف ثم الاستدلال
 بهذا الوجه على عدم كونه اعراضا متوفوت على ان العرض منقسم في المقولات وعلى ان المقولات اخص من الكل
 ما يندرج تحتها وان الامور العارضة كلها بيط واكل في غير المنقسم اما الاول فلانهم قالوا الوحدة عرض وفارقة للمقولات

المقولات والافعال في نظامهم مخرج ان الفصل غير مندرج تحت المقولات اندراج نوعي تحتها بل صدق الجواب صدق عرضي و
 قابله الصواب في الفصل فالصواب غير مندرج تحت مقوله بحيث يكون مركبة منها ومن غيرها واذا جاز في بعض البحوث
 فليخرج منها في الامور العامة وايضا السواد والبياض ونحوها عند المشتري بساطا وهما خارجا فليس واحدا من المقولات ذاتية
 بل عام صدق الكيف عليه ويزعمه ههنا لفظا سلفه فليكن الامور العامة من باب التقييد والافعال ثالث فالدليل انما عام
 بساطا الوجود ونحوه على بساط كل امر عام فقدر **قوله** مع ان موضوعاتها ليست بموضوعاتها او بمعنى ان موضوعات
 الامور العامة ليست موضوعها بالنسبة اليها فان الموضوع ما يقوم حاله اي وجوده وحيثه وتخصفه وموصوف الوجود ليس
 كذلك فان وجود الشيء يتقوم به وانت السالم ان هذا انما يتم في الوجود الحقيقي اذ كان عارضا اما في الوجود الحقيقي
 فليس موجودا في الوجود فلا باس بان يتقرر اليه لم يلقه وجوده المستخرج كما في سائر العوارض واما في الوجود الحقيقي
 به موجودا في الاشياء فسلم ان اليه لا تقوم فاما كان عين اليه فاما حال اليه في الجوهرية والعرضية وتقوم كل
 فوجوه الجوهرية بالعدم كونه في موضوع ووجوده والعرض عرضي كونه في موضوع وايضا لو تم ما ذكره يتم في الوجود وكونه ولا يتم
 في سائر الامور العامة من العلوية والمعلومية ونحوها فافهم **قوله** فليتل على **قائل** في الحاشية شارة الى ما به وعليه لو انه
 تجل احصر المعتبر في التقسيم ولكن ان يقد ان الوجود والامكان ونحوه ما هو في المقسم وهو ما اضيفه ليس من جملة
 الاقسام بل ما يصدق عليه انتهى انت تعلم ان الوارد بعد تسليم ما قال ان الان من ما يكمل ان موصوف الوجود ليس
 موضوعا فالوجود موجود ولا في موضوع فليزم ان يكون جوهر او لا وجود لا تحليل احصر بيان انه ليس في موضوع الا ان يراد
 تعريف الجوهر بقدر ايد كونه موجودا في المادة او فاما بنفسه ثم ما قال في العذر فترام لان الماخوذية في المقسم في
 كونه من الاقسام بل المقسم ما لو اخذ به فية ان صدق عليه المقسم صدق على كل واحد من فخره في جملة الاقسام
 والا حله احصر فافهم **قوله** اي في محل يقوم ولكل المحل الحال اه اعلم انهم قالوا في بعض الاعراض ان شخص المحل
 محتاج الى احوال كما قالوا في الزمان في شخصها والابن والمقدار والشكل من سمات علته اشخص فكان المتبهم
 ان يتوهم ان تقاض تعريف المذوق يخرج محال هذه الاعراض وتوليف المادة بدخل موضوعات هذه الاعراض فاد
 المحش في هذا التوهم وحاصل ان محل العرض يقوم حاله من حيث العموم والتخصص اي يكون المحل العام مقبولا للمحل
 العام والمحل الخاص للمحل الخاص بخلاف المادة فان حالها لا يتصلح الى المحل اصلا لا من حيث العموم ولا من حيث

المخصوص فلا يتفصّل بحال الا من المذكورة فان شئنا محالاً منقسم لعدم التوال والمخصوص للمخصوص وان كان مخصوصاً بمحال
 لعدم التوال **قول** فالماودة التي هي محل الصورة اي بمعنى ان ماودة الماودة المنسوبة وكذا مضمومة الموصوف فالماودة
 بالنسبة الى الصورة الخالية فيها ماودة **قول** والسفينة ان العوض طبيعة ماعية اي لا بدري ما واراوان اراد ان
 طبيعة العوض طبيعة حارة وطبيعة الصورة طبيعة مستقلة فحالة حقيقة انه خلاف ما صواب وان اراد ان طبيعة
 متخاظة احتياج النعت الى المنعوت فهذا السفسيس غير المعنوي كغيره من غيري يقوم دليلاً عليها وان اراد معنى اخر
 فليس معنى منطوقه قد نقل منها حاشية هي ان النصف الهولي بالصورة مرجح انما صورة مطلقة مقدم
 وجود الهولي ومن حيث انها صورة معينة فالحال هو الهولي قد تصورت اي عبادت ذات صورت مطلقة فوجدت
 ولصورات اي صارت ذات صورة معينة وهذا معنى قولهم الهولي يحتاج الى الصورة في وجودها والصورة تحتاج اليها
 في التشخص انتهى اعلم ان المحقق الدواني اور على قولهم المشهور بان النصف شئ شئ فرب شئ الموصوف نقص
 بالنصف الهولي بالصورة او ليس للهولي تقدم على الصورة واجاب عنه بان ملكة الهولي نفس الصورة
 واما ان النصف الهولي بالصورة فيصور ان يكون متاخراً عن الصورة فلا يخدوهم قال وفيه نظر حكلي فبالا جواب بعد
 صورة انما يقيد ان الصورة صدرت عن الجاعل غير حال ثم صارت في مرتبة متاخرة بعد وجودها بما تباخر عنه حاله وهذا
 يرجع منظر الحكمي فان الحكمول ليس كمالاً للهيئة بطلية حتى يكون باقتضاها بل الحكمول انما يوصف بنقص في جوهر
 الذات ولما صار الذات قابعة من دون حلول فلا يحل بعد ذلك ابدالها بما مل ثم انه لو اور ونقصا على
 قولهم الانقسام الانصافي لا بد فيه من تقدم الموصوف على النصفه بهذا الانقسام اي ان النصف الهولي بالصورة
 المطلقة لم يكن ينفع بهذا الجواب ونقل عن ذلك المحقق في وجه المنظر الحكمي ان الهولي طبيعة حسنة وما لم يضم اليه
 الصورة لم يتحصل فكيف يتصور تقدمه نحصلاً على انقسام الصورة اليها واور عليه انه لا منافاه من تأخر الهولي
 من حيث التحصل عن انقسام الصورة اليها وقد صاعداً على من حيث الوجود انما سبى ولا يلزم سوى تقدم الوجود
 على التخصيص ولا يخدوهم وانت تعلم ان معنى كلام المحقق ان وجود الطبيعة الحسنة بدون تخلصها وارتفاعها بها
 بزمعقول وكيف يتصور وجود اللون وهو لون مطلق بدون ان يتحصل سواء او بما خاصة الاول ان لور
 عليه ان فرق بين الهيئة النسبية لاجل جنس ومنها ما هي ماودة فالانقسام شئ الى الاول بدون ان يتحصل بزمعقول

في العقل وكونه موجودا بدون المتصل والاشياء في هيئته مأخوذة على أنها متصل بنفسها موجودة مغايرة لما
 عنه وهي مبنية نوعيه وانما لا يهاجم فيها بالنظر الى بالوصفها من خارج فلا بد في ان يوجد ثم يضم اليها مكانها
 بالنظر اليه في عين لها محصل عرضي لها فانهم والحشي ايضا سلم استحالة انضمام شئ متصل اليه منهم فموجب الاتصاف
 لوجود الهول والما كان يريد على ان الاتصاف الانضمامي فرع الوجود الحاشيتين فكيف يكون مقدما على وجود الهول
 وان الصف في الانضمامي موعود من وجود الموصوف فتسقط في الحاشية لا بد كون اتصاف الهولي بالصورة المطلقة
 انضماميا وادعى ان الاتصاف انتراعي وهذا الكلام باطل لان الصف في الاتصاف الانتراعي لا يكون موجودا
 الخارج بوجود مغايرة لوجود الموصوف بل الموصوف يكون موجودا بحيث يصح انتراع الصف عنه وهذا الصورة
 موجودة بوجود مغايرة للهولي فان قلت الموجود انما هو الهولي فاية بها شخص الصورة ثم العقل نصيب من التحصيل
 ماخذ بهية الصورة فيصنف الهولي بها فهو اتصاف بانتراع الصورة فيكون انتراعيا قلت لا سلم ان الموجود
 القيام بالهولي الشخص فقط بل طبيعيها ايضا موجودة لكن بوجود الشخص ولا دخل فيه لانتراع نعم لو كان الكلي
 الطبيعي اى اليه من حيث هي غير موجودة انما الموجود الاشتخاص كان له وجود لكن الامر ليس كذلك نعم
 لو كان هذا موجودا لكون الاتصاف انتراعيا كان الاتصاف بالاعراض الغيرة انتراعيا ثم الاتصاف الانتراعي
 بعد تسليمه لا يقع فانه وان لم يستد في تقدم الموصوف لكن لا اقل من ان يحجب العينة بغيره وبين ثبوت الوصف
 وكيف يجوز انتراع شئ ما ليس بشئ وهذا ظاهر جدا وان حالف ما يصدر من امثال المحشي من تجويز الاتصاف
 بالمكان وكونه قبل ثبوت وجود المهيئات الموصوفة بها فانهم والمحقق الدوالي قال فيتحقق ان الاتصاف الهولي
 بالصورة من حيث انها صورة متقدمة على الهولي وان كان متأخر عن الوجود الذي يسمى له وهذا الاتصاف يسمى
 والاتصاف الصورة المتبقية متأخر من وجود الهولي واورب ان عليه الاتصاف بصفه موجودة في الخارج لا يكون
 الا بوجود ذلك الصف في الخارج وهذا الصورة موجودة في الخارج فيكون الاتصاف به ايضا في الخارج فلا يكون
 الاتصاف اتصافا ذاتيا وانه لو اتصف الهولي في الذهن وهي مصغفة بها في الخارج ايضا فيكون الصورة
 من بوزن هبة الهولي وهي امور اعتبارية ونقل من هذا المورد في الجواب من الاخر ان الاتصاف بها في الذهن
 والخارج العلم من ان يكون على وجه اللزوم لكن سببه التحقيق قد سكر وكلامه مشعر بان العارض في الذهن في

ليكون الامر انما قد تأيد بالاستسواء وكلامه وانتم لا يدري بملك فبقية فان الكلام بينهما في الهيولى في الصورة
 المتكافئة متين وقد يوجب كلام المحقق تبيين ان الانصاف على نحوين احدهما بان يكون الانصاف بحيث يترتب عليه
 كما في انصاف الجسم بالسواد فانه لا يصير اسود بحيث يفعل عنه فاستد البرهان الثاني انصاف بحيث لا يترتب عليه الاثر
 كما اذا تخيلنا جسما قايما بالسواد وهذا الانصاف انصاف واقعي لكن ليس ما يترتب عليه اثره فان الموقوف
 في الذهن موجود ووجوده على الصفة في الذهن قائم به قايما طلبا من غير اعتبار المعبر عنه فرض هذا الانصاف في الخارج
 بحيث يترتب اثاره الانصاف عليه فرض اخراحي واذا تم بعد هذا التناول والمحقق ان انصاف الهيولى بهذا النحو
 الانصاف الموجود في الذهن على ما عليه وجود الهيولى في الخارج موجد لا يرد الا بالبرهان الاول بل الثاني انصاف اما الاول فلا
 كون الانصاف الصفة عينه بوجوه ذلك الصفة في الخارج انما هو في الانصاف المترتب الاثر وانما في الانصاف الغير المترتب
 الاثر فلا كيف ولا بد لهذا الانصاف من ان يكون انما شيان موجودتين بوجوه على واما الثاني فلا بد من
 الانصاف في الخارج والانصاف في الذهن بهذا الوجه كونهما من لوازم مهيئة الهيولى فان لازم المهيئة بالابوجه المهيئة
 في الخارج ولا في الذهن الا منصفه بانصاف يترتب عليه الاثر كما انصاف البرهان بالوجوه فان الملائمة لا يصير موقوفة في
 طرف الا بصفه بالوجوه انصافا يترتب عليه الاثر انما يصير وجبا منقضا ميسا ومن ثم انهم لا يورد معاصره ان
 تحقيقه هذا بمعنى على ان يعرض للهيولى صورة مهيئة ثم تعرض لها صورة معتبرة وهذا في غير المنع فان غير ميسر بعد ولا يبين
 ولم يقل احد مع ان جعل العام بعينه جعل الخاص فكيف ينضك عن الصورة المخصوصة وتعرض مهيئة للهيولى اجاب
 عنه المحقق بان منشأ هذا البرهان الاختلاف بالخصيات فان الحال في الهيولى صورة معينة لكن الانصاف بتلك الصورة من
 حيث انها صورة ما تقدم على وجود الهيولى ومن حيث انها ملك الصورة المعينة متاخرة عنها ولا يحد في اختلاف
 باختلاف الخصيات ومثل هذا الاختلاف باختلاف الخصيات اختلاف المادة والجنس وهذا الكلام كما قيل يدل
 على ان هناك انصافا واحدا من حيث ان انصاف بالمطلق مقدم ومن حيث ان انصاف بالمخصوص متاخر ولو كان
 العلية باعتبار الانصاف الغير المترتب الاثر لما كان لهذا الكلام وجه لان الانصاف المذكور مغاير للانصاف في الخارج
 ولا وجه لفرق انصاف بين الانصاف بالمطلق والانصاف بالخاص فان العلية والتقدم باعتبار الانصاف الغير المترتب
 الاثر يصح في الانصاف بالمطلق والانصاف بالخاص جميعا وليكن ان يرفع بان المحقق لعل اراد ان الانصاف الغير

غير المرتب الا على انما انصاف الصورة المعينة لكن له اعتبار ان اوانه ارجى العنان مع المورد كما هو دأب في الحاشية
 الجديدة فان المعدوم لم يورد على كون الانصاف ذنبنا وانما طعن استحقاق قيام الميهم اولا ارجى العنان قال فيه
 تصحيح الثبوتات والاعتبارات هذا هو النظم وانما لم يجعل الانصاف بالصورة المعينة بهذا النحو من الانصاف علته
 لان عليه الانصاف بهذا النحو عليه بالنظر الى الوجود الذي ينبغي ان يكون العلية من قبيل العلة الغائية والغاية اصلية
 في الايجاد وانما توجهت الى البطالة النوعية كما حقق الشيخ دون الاشخاص الخارجية فمالم يتم ان ايراد الصدر بهذا
 الوجه خارج عن قانون المناظرة لان المحقق يجب من النقص فهو مانع وقد قابل بالمتن والما قول لان جعل العام
 الخاص واحد فابر او اخر ولا توجد له تحقيق المحقق ثم يقع بعد في الكلام كلام لان الذي يظهر من كلام تقوم ان على الضر
 باقتضا الوجود الخارجي كيف وقد استدلوا عليها بالتكافؤ المتقاضي على رتبهم الا انها قد طارأت التكرار بما
 الوجود الخارجي واستدلوا ايضا بان البهولي امر بالقوة فلا بد من ان تحتاج الى المخرج اليها الى الفعل لان سبيل
 فقط وطاير ان كونها امر بالقوة انما هو بالنظر الى الوجود الخارجي والمحصل الرابع لها امر بغيره غير في قانون
 لا سبيل الى علة الانصاف الذي ينبغي لا سبيل اليه الى القول بالانصاف الانصاف مع الاعتداف بالعلية لا سبيل
 انتم الى كون الانصاف انشراعي كما قد عرفت فالا سبيل اذن ليس لهم الا ان يذكروا علة الانصاف وانهم بصورة
 من حيث انها صورة موجودة الوجود الهوى لا يصف بها البهولي وهي بهذا الوجود علة البهولي والوجود بالانصاف
 ما هو ان يصف بها البهولي انصافا انصافا متاخر عن وجود الموصوف ونداء بعلة كما قال المحقق في الصورة
 الدغيبه انها بما هي صورة مخصوصة مكنونة بالحوادث تصف بها الدمن ومع قطع النظر عن الشخص لاكتشاف
 موجود الوجود في نفسه غير قائم بالذات لكن بذاتنا تم اذ انما استلزم حلول الشخص محل الطبيعة على خلاف
 المحقق الجوزقوري ولا بأس به فانه لم يثبت بدليل ثم يرد عليه ما عر ان المحلول ليس كمالا بطبيعة بل المحلول انما هو
 انقص في جوهر الذات ضرورة الاحتياج ولما صدرت الذات فابنة بنفسها من دون حلول فلا يمكن ذلك
 وجوابه انه سلم ان المحلول ليس كمالا بل ناقص لكن لا يلزم منه ان يكون نقص الاحتياج في جوهر الذات بالاحتياج الى
 المحلول بل يجوز ان يكون نقص في مرتبة اللوازم او في الوجود الفوقاني فوجود نفس الذات غير قابل لا بشي يوجب
 ان لا يكون حاله في مرتبة الوجود الفوقاني واقر فيه ان الوجود الفوقاني لازم الوجود الهوى والكلان لا مانع من هذا

فانقص بوجوب المعلوم في هذه المرتبة والماصول الطبيعي المطلق فبالعرض هذا غاية ما يتكلف من قبلهم ولعل البدائي
 من رتبة انوارهم الرابعين ثم على هذه الصورة الهبوطي اعراضا عن موبصان الاول ان الشخص الوجود مست وفان
 فلا يمكن ان يوجد بشي ولا شخص في رتبة من المراتب فلو كانت الصورة على الهبوطي كانت متغيرا بالوجود فيكون
 متشخصا في هذه المرتبة ايضا فيلزم تقدم الصورة اشخصه على الهبوطي والثاني ان جعل الشخص الطبيعة واحدة ليست
 الطبيعة لصدر عن الجاهل مرتبة مطلقة ومرة متشخص لان الشخص ليس ارا منضما الى الطبيعة ولا امر متحدة بها
 بل العقل بعد صدره عن الجاهل مرتبة منها الشخص فاذا صدرت الطبيعة فترجع العقل الشخص منها متشخص
 لا يحتاج الى اصل اخر وبعبارة اخرى لو كان جعل الشخص سغاير العقل الطبيعة في جعل الشخص ان لم تقدم سوى ما افاد
 جاعل الطبيعة لم يحصل الفاصل وان افادوا اخر اريد ان هذا اريد المانع منضمه او مترقة يكون الشخص كصفت
 انضامها وسببين بطلانها فان جعل الطبيعة والشخص واحد واذا تمهد به فيقول لو كانت طبيعة الصورة
 على الهبوطي وشخصها معلولا لها كان جاعل طبيعتها يجعلها او لا مطلق ثم بعد رجوع الهبوطي يجعلها متشخصه وهو
 اذ يلزم هناك جعلان احدهما جعل الطبيعة والاخر جعل الشخص وجعلها سمي على تبهذان الفرق بين الطبيعة و
 الشخص ليس بان الشخص يشمل على افر ايد انضام او انخر في شخص الطبيعة كما يستكشف في مستقبل القول
 انش الترتيب على الطبيعة بنفسها كما تتميز فالطبيعة المتخارة الشخص ونفس الطبيعة هي الطبيعة المشتركة وليس
 ما به الابدان والاختيار غرابه الاشتراك نفس الطبيعة صاوي لان يوجد مشتركة وتمازده المرتبان في الكلام
 يمكن ان تتماجان الى الجاهل والجاهل يجعلها ويفرهما وكلاهما موجودان في الخارج المطلق بوجود مطلق والحي
 بوجود خاص فوجود المرتبة الاولى السمي وجود اليها ووجود اليها ووجود المرتبة الاخرى السمي وجودا طبيعتها
 ونحوه ان كان معالي العقل المتوسط لكنه يبرهن عندنا بان لا يكون حولا ريب وارتباب سنقصه في مستقبل
 القول انش الترتيب واذا تمهد به فيقول او كانت الطبيعة موجودة والشخص موجودا اخر ولو لا اعتبارها
 في تعدد جعل القياس الى كل منها فيجعل الجاهل نفس حقيقة الصورة بفقر فيجعل الجاهل مع سكره هذه الحقيقة
 متشخص تلك الحقيقة بحسب اقتضاء من ذلك الجاهل مع سكره المادة من جهة قبولها اى متفرقة حقيقة بفقر
 الجاهل في المادة فلا استحقاقه وتقول في الاستدلال الاول ليس الشخص ارا منضما ولا متحدة مسكلم لكن قوله

لكن قولنا اصدارت الطبيعة تخرج منها التعيين م ان اراد صدور الطبيعة المطلقة بل التعيين انما تخرج من الطبيعة المتخاضة
 بعد صدورها وليس هذا التعيين مناط الاختيار بل الاختيار بنفسه لا بما زاد به وسلم ان اراد صدور الطبيعة المتخاضة
 القوي هي الشخص لكن لا ينفع فخرج ان يكون صدورها بعد صدور الطبيعة المطلقة وفي الاستدلال الثاني تخار ان الجا على جعل
 الطبيعة المطلقة افا اراد ايرادها لكن لا سلم كضارة في الامر المتخصص والمقتضى بل يجوز ان يكون هذا الامر ايراد الحقيقة
 المتخاضة المتخاضة لها لا باعتبار ولا يلزم المثال الا فلا طرقي فانه طبيعة مطلقة موجودة من دون اختيار اصلا بان يكون
 موجودة في نفس الامر ولا يوجد المتخاضة فيها وما تها فالتقدم بالذات فقط فالجسم الشك الثاني واما الاول
 فانه قاعدة ما ههنا فانه ان المسودة انما هي بين الوجود الطبيعي والشخص معنى ان مصداقها واحد وان السادة
 مطلقا فم هذا يتسبى الى الآن ولعل العبد يثبت بعد ذلك امرا **قوله** فان محل الصورة المعديه اه **قال** في الثانية
 ويمكن بيان ذلك ان صور البسيط باقية في المركبات عند التركيب فلو كانت صور المركبات عالة في
 البولي لزم اجتماعها مع صور البسيط في محل واحد البسيط وهو ما باه الفهم السليم انتهى والذي عيل على باب العلم
 انها لو قامت بالبولي فاما ان يحصل بها حصص من البولي غير الحصص التي حصلت مع صور البسيط فقد حصلت
 نوعا اخر لا علاقة للبسيط مع حاله علاقة للمعاد مع الماء واما ان يحصل بها تلك الحصص كما حصل تصور البسيط فيلزم
 تحصيل نوع واحد بصورتين ويلزم ان يكون جسم واحد اذ باقوا مثلا معا لكن هذا الوجه يرد على حلول صور البسيط
 في البولي ايضا فان الصورة النوعية ان حصلت البولي تحصيلها غير تحصيل حاصل الصورة الحسية فقد صار ما البولي
 نوعا غير الجسم ان حصلت فذلك التحصيل الذي جاز من قبل الصورة الحسية فيلزم تواردها على حصول واحد فاما
 قبل حصول الصورة النوعية التحصيل الا حصص بان حصلت البولي التحصيلها الحسية فصلها جساما فمما قلت هذا انما يصح على قول
 من يقول حصول الصورة الحسية تنفرد على حصول الصورة النوعية ثم مثل هذا الجسم في صور المركبات ا يجوز ان يكون حالة
 في البولي ويكون التحصيل الحاصل لها متغيرا للتحصيل الحاصل لصور البسيط بان يكون هذا التحصيل جزا لا اول كالمظهر من
 الحاشية ثم الخ في عندي بعد ثبوت الصور النوعية الجبرية انها مطلقة لبسط كانت او مركبات عالة في الجسم اي
 المجموع المركب من البولي تتجاذب االى الصور كلها فيلزم انها عند الغد واحد من الصور واما الى القدر المشترك بين
 الصور فهذا القدر على المشترك اما ذاتي او عرضي لا يتسبى الى الاول لانه انا جزا لتلك الصور فيكون مركبة وبه فيقول بان

فيلزم تركب الفصل فقد اجتمع على بطلان الفصل فالصور انصباب بطا او الباطنة والركيب لا يختلف باختلاف الاعتبار
 انما هي سميات الصور فيكون الصور حقيقة واحدة ولا سبيل الى الثاني البطلان فيلزم ان الاحتياج اليه في الصور انصبابها
 فيكون اعتراضا وانما احتياج الى امر عارض لها فيكون هذا العارض جوهرا يندخل في ما لم يستحقها اصلا فيلزم ان يكون
 اعتراضا فان الفرق بين الجوهري والحال العوضي الحال انما هو سميته المحل وعدمها وهذا البرهان عند كون المحل محسوسا فلانما احتجنا ان
 هو محتاج الى كل واحد من الصور ولا استحال ان الجسم ليس واحد اشخصا بل هو واحد بالعموم ثم لما كان القول بحلول صور
 المركبات في مجموع العناصر وصور الباطنة في السبيل فربما يكذب به الوجدان والحدس فان الصور حكمها واحد او غير ذلك
 عند وقال بحلول جميع الصور في السبيل لكن لا يلزم الخلف المذكور اولا وقال بالتحقيق ان محل صور المركبات كالصور المركبة
 مثلا هي السبيل من حيث انها مصورة لصور الباطنة وهي تتصل بمصورها بصورة ماس صور المركبات التي تصور لصور
 معينة منها لا يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل والسر فيه ان انصاف السبيل بالصور المطلقة انصاف اشترافي بالصور
 المعينة انصاف انضمامي الانصاف الانتزاعي لا يجب ان يتباخر من الوجود الموصوف وان استلزمه الانصاف
 الانضمامي يجب ان يتباخر من وجود الموصوف كاسيما في تفصيل انتهى محل المراد بالسبيل من حيث انها مصورة لصور الباطنة
 السبيل المتحصل بها هي القصص الحاصلة الواحدة اربعة بانضمام الصور الاربعة والحلول فيها حلول طرافي لان الحصة الواحدة
 المتحصل بصورة واحدة لا يستعمل لحلول الصور المركبة وهو واضح والضرر يلزم ان يكون عنصر واحد عنصر او ثانيا
 طارعا بعض ان المحل الحصة المتحصل بصورة ماس صور العناصر كيف ويزعم عند كون الباقوت مثلا عبارة عن عنصر او صور
 انما هو ثمة ولا ادرى ماذا المراد بقوله وهي تتصل بمصورها بصورة ماس لا وجه ليطهر الا انها تتصل بالقدر المشترك بين
 صور الانواع المركبة وهذا لا يصح فان القدر المشترك انما هو في قدر مشترك ان لا ذاتي مشترك بينها او عرضي فيلزم
 ان يتصل السبيل بعارض من الصورة لا بها والكان وعواه ان الانصاف بها انصاف اشترافي بوجود الاخر فلو
 والاي لزم حلول المتحصل في غير المتحصل ما خود من كلام المحقق الدواني وقد عرفت ما رواه عليه السلام القول بانصاف الانشائي
 وان صرح في القدر المشترك المعروض للشرع من الصور المحصورة لكن لا يصح عدم تقدم الموصوف بهذا الانصاف في
 فان من هذا الوصف الانشائي وصف انضمامي لان القدر المشترك بين الصور العند انما يشترع من الصور العند
 فالانصاف في قوة الانصاف بالوصف بانضمامي فكيف لا يتباخر من وجود الموصوف ثم **قال** وهذا يظهر

لك ان الهيولى منسوبة الى تصور بالصورة الجسدية المطلقة والثانية تصور بالصورة الجسدية المعينة والثالثة
 تصور بالصور البسيط والرابعة تصور بالصور المركبة المطلقة والخامسة تصور بالصور المركبة المعينة انتهى وعلى
 هذا لا يثبت ان تجميع المراتب الثلاثة مرتين تصور بالصورة المطلقة بل تصور بالصور المعينة لها ويكون
 مستافهم **قول** مما اورده في تعريف الموضوع ان اصل هذا الاشتغال الابرار وما اورده الشيخ المقبول استدلالا
 على عريضة الصورة النوعية وتقرره ان العرض على فاعده كالموجود في محل مستغن عن الحال وصور المركبات لك لان
 محلهما الجسم الهيولى وكلها مستغنيان عن صور المركبات لك لان صور البسيط كافية في تجميعها واللام يمكن
 لخصائص وجوده هي باقية في المركبات فحال صور المركبات متفق بديون تلك الصور المحل الغير المقوم موضوع تصور المركبات
 في موضوع الموجود في الموضوع عرض تصور المركبات اعراض وقد اوجب بان الماد في تعريف الموضوع الاستغناء
 عن الحال وجودا وتخيلا وتخيلا المعبر في المادة اما ضار جدا لوجوب محل صور المركبات وان لم يمتنع البها في الوجود
 محتاج البها في التوصل النوعي ثم اورده على ان محل الصور التركيبية الهيولى الاولى هي مستغنية عن تلك لصوريتها
 فتوصل لصور البسيط وهي كافية في فصلها فلم يبق اذن يحصل محتاج فيه الى تلك الصور ولذا اخذنا في
 تقرير الاوضاع عدم الحاجة في التوصل النوعي ايضا واجاب بان محل تلك الصور الخاصة المراجعة بما عليه الكيفية
 وهي مختلفة في التوصل النوعي الى تلك الصور فابها قبل انضمام المصدر اليها لم يكن مجموع تلك الخاصة الكيفية بما
 المراجعة نوعا محصلا وان كان موجودا وانك الصور حصلا ونوعا بالفعل وهذا الجواب قد كان اورده عليه الشيخ
 المقبول بان في الخاصة المراجعة امران العنصر وصفة التركيب والكيفية المراجعة ونوعا وطاير ان الخاصة نفسها
 غير محتاجة واللام يصح لها بدون الصور التركيبية وجود فان احتاجت احتاجت في التركيب المراجعيها فان الصورة
 مقومة للعرض ومقوم للعرض عرض لكن انفتح هذا الابرار بتجميع المادة الاخذة في تعريف الموجود وجودا وفي تعريف
 الموضوع عدمه ثم اعلم ان تجميعها بما بهذا الوجه غير صحيح لان المستلزم والاسترايقين بعد التضافهم على ان لا بد من
 اورا بد على الجسدية فتوصل لها نوعا فتوصلوا في جوهرية هذا الامر عرضية فالمشائون وينتقل الى الاول والاسترايقون
 الى الثاني فلو كان يحصل المبهة نوعا بكفي في الجوهرية لما صبح هذا الخلاف بوجه واستدلوا على نفى الحركة في الجوهر بان الصورة
 الجوهرية محتاجة اليها فاذا تبدلت الصورة الجوهرية بالتبدل لم يكن فردنا بالفعل ثم ان الصور محلهما بالفعل حال الحركة

فلا يصح فيها حركة لان تغير الموضوع من شرط الحركة فلا يتحقق حيزه لا يكون محله محتاجا اليه في الوجود لما يصح الاستدلال به في الوجود
 والاضطرار على حيزية الصورة ان الشجر اذا قطع او انقلب الماد سواء اعدم الحيزية التي كانت قبل القطع قبل
 الانقلاب ولو كانت الحيزية غير محتاجة الى الصورة في الوجود لما صح هذا الحكم ثم عبارة الشيخ نص في ان المعبر في
 الصور الجوهرية احكامه باعتبار الوجود لا باعتبار المتحصل النوعي حيث قال في منطق الشفاء فليتس والآن معنى
 قولنا الموجود في موضوع فقد تم العرض انه الموجود في موضوع لا يجوز منه ولا يصح قوله من دون ما هو فيه ثم قال
 بعد عبارة طويلة واذا غلبت قولنا الموجود في شئ اى في شئ متصل بقوامه بنفسه قدمت شبهة دون
 بالوضعية او يتم ووجهها فلا يقوم ما يحل كان قريبا من حال العرض في الموضوع وبين حال الصورة في
 المادة فان الصورة هي الاله الذي يجعل محله موجودا بالفعل ومحملة ليس بشئ بالفعل اه بالصورة او
 تتحقق ان المعبر في موضوع العرض الاستغناء في الوجود وفي مادة الصورة احكامه في الوجود فقد علمت
 ان الجواب عن الدليل المذكور للشيخ المتقول بالوجه المذكور غير تام فان العناصر المنعزلة غير محتاجة الى الصورة
 المركبة في الوجود ضرورة وانما ما قبل انه يلزم على تعميم احكامه ان يكون الصورة الاعراض التي هي متصل
 باعتبار الجوهر حيزا محتاجا محله في تحصيل نوعا بالفعل اليه فجزا غير ظاهر فان الشيخ صرح باحتياج تركيب نوع محتمل
 من مادة وصورة فليتس اول مادة النقص ولم يثبت بعد لا بالشك ولا بالدليل واذا غلبت قائم
 من احدى الاعراض من ان المعبر في حيزية الجوهر حال حاثة المحل اليه في الوجود وفي العرض ان هذا ملك احكامه
 طرلك فاما استدلال على حيزية حصول الجواهر ان الفصلية تقتضي ان يكون ملتبسة على الوجود
 الذي هو محله او تحصيل نوعا بالفعل في الوجود التفصيلي الذي قد اخذ اخيه لشرط لا وضعية تقتضي ان
 لا يكون ملتبسة على شئ من الاعتبارين ووجه الفاء وان مقتضى العرضية ليس الا ان لا يكون ملتبسة
 الخمس اما ان لا يكون ملتبسة نوعا فلا تقتضيه العرضية وقد ادور عليه انه لو لم يلزم ان لا يكون العرض فضلا اصلا لا
 والاعراض وهذا البر او انما بر ولو كان بآراء الحسن الفصل الاعراض المادة والصورة ولم يتحقق بعد فانهم **قوله** المراد
 بالتباين باليشمل التباين النوعي لما مر من ان المادة يكون مضمونا بانظر الى الاعراض التعاريف بها لكن هذا التباين لم
 ان من المواد ما ليس بموضوع اصلا وهو بعد في غير الفاء فالصواب ان يوجب ان المراد بالتباين باعتبار الحيزية فان

الخش فان الماده لا يكون موضوعا من حيث انها ماده وكذا الموضوع لا يكون ماده من حيث انه موضوع لان الكل الواحد
 لا يكون ماده موضوعا بالنسبة الى حال واحد **قوله** اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين اه المتكلمين فهو الى
 ان المعروض للقبليه والبعديه حقيقه بالذات الاشياء المتقدمه والمتاخره فالقبيل كان موجودا في الواقع ولم
 يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والاول السمي متقدمه والآخر متاخره وهذا المعنى ليس لاراشي الكلمات
 بل في بر الفاعل المتخيل ما اوجد في الواقع مع عدم الوجود متقدمه ما ثم اوجد الآخر اما موضوعا البعد مع وجوده وادوم
 عدمه الا في متناهي بعد الفاعل متقدمه ان موضوع هذه القبليه والبعديه حقيقه متصيره متغيره بتغيرها يكون لآخرها
 تقدم وتاخر بالذات والاشياء الاخره بعضا بوسطه متاخره هذه الحقيقه والتاخر من لادفعه على اول وجوده الزمان
 ولم يقدر على التخليك فيه اذ هو الوجوده لكن لما كانوا اقباليين كحدث العالم برمنه قالوا كحدث الزمان
 وتاخره في جانب الماضي وقسموا التقدم الى قسمين احدهما ما كان ان انفسا كغيره بالنظر الى الحقيقه
 الزمانيه بان يكون القبيل في خبر من متقدم والآخر في خبر اخر متاخرين فالاول قبل والثاني بعد بوسطه
 اجزاء هذه الحقيقه والآخر ما كان فيه لا بوسطه هذه الحقيقه بل بالذات بحسب نفس الامر وتبين الواقع وسبب هذه
 القبليه الذاتيه هي ما وراء القبليه الذاتيه الدائره على السنته الكافه صاحب الالف المبين لما غلب في جليه انتم
 ورسخ الصفه الشيطانيه البعد عن القسطه فاخترنا القول وضم الراء بالاجل المعنى رده الى انفسا فليس
 اقتضى بما الذي العلماء الاسمين قد عارضه الى رفض ما عليه جمهور المسلمين ونقص ما عليه الفلاسفة المشائين و
 الاخر اقبين وسمي هذه القبليه السريه والبعديه البعديه وسمعت في بيان كبريا مبطوود فاطر كبريا
 شطيه والفاطمه مشتمه على استغاثات مخرجه والفاطمه مشتمه لا يوجد في الطلاقات العوب الراء وتبصر على
 اسماي العضا وليس تحتها سمان الاشرايت المنجمله والقصاات المخرجه وتلخص مقال ان القبليه الانفسا كانه
 بالحسيه ان يوجد المتاخر مع التقدم وهذا على خبر من احدهما يتخلل متساو لا متساو هذا القبحه حين يكون في احد
 القبيل وفي الآخر البعد وثانها بالحسيه يوجد في متن الواقع ولوح الدرر المتقدم مع على مع عدم المتاخر ثم يطل
 ويقوم بدله وجود المتاخر من دون عطف متساو لا متساو وهذا لا يقتضي ان يتخلل المتساو والمتساو ولكن لا
 الدرر من الاستداد والبراهه بد النور من السبق والمخوف من الاستداد واولي ان الفلاسفة ايضا لا يكون

صاحب الافق المبين لما غلب في جليه انتم
 ورسخ الصفه الشيطانيه

هذا النجوم البعيدة كنهم برحون في الزمانه وسنفضل هذا القول مع ما عليه في موضع بلقيس بن قيس **قوله** فالتقديم الزمان
 عند جمهور المتكلمين آه قد عرفت الاقوال الثلاثة في الزمان واللاذ فاختلف تفسير تقديم الحوادث الزماني ما يكون مسبوقا
 به في الواقع لان الازمان والوجودات كلها معزيم واقبوع فالتقديم منها لعدم عن الواقع وما يوجد له ما يوجد في الواقع
 لكن لما كان معزيم السبق واللاحق بهذا الوجه موجبا لتوهم متغير متناه يكون التقديم مستمرا فيه من دون توقف عليه
 ولا على جزائه ويكون الحوادث في شطر من قبله عدس في ملك المدة الغير المتناهية فلهذا التفسير المصنف القديم الزمان
 لا على اول بوجوده والحوادث الزماني ما يوجد اول واما الظاهر فكلما علموا ان لا يوجد ولا تعاقب في نفس الامر
 والواقع بل يصح ان يقال فيها عدم ثم وجود او وجود ثم عدم والوجودات كلها تدبر بحسب هذا النجوم البعيدة والوجود الزمان
 الغير المتناهي معزيم مع ما فيه من الزمانيات المحصورة بحد منطبق على او غير منطبق او في عدمه بوجوده في نفس الامر
 فلا عرت واللاحق في هذا النجوم البعيدة والحوادث الزمانيات من بعض الزمانيات من بعض بحسب الوجود الزماني فالمراد
 في نفس الامر المعبر به بالغير المسبق بالعدم سبحانه فذا وهرته واما التقديم الزماني معزيم فما كان وجوده مستمرا
 للزمان في الغير المتناهي في جانب الماضي منطبقا عليه كالمزلة القطعية الا فذلك او غير منطبق كالمزلة المستطيلة الا فذلك
 والحوادث الزماني ما يوجد في شطر من يكون سابقا لعدم متوابع المصير شاملا لمذهب الظاهر والقديم واما
 على طو صاحب الافق المبس فالتقديم قديمان دهرى وزماني وكذا الحوادث حادثان دهرى وزماني فالتقديم الدهرى
 ما لا يكون مسبوقا بالعدم الصريح في دهر الدهر والقديم الزماني ما يكون مستمرا بوجوده للزمان المتناهي في حالات
 لها في الحوادث الدهرى ما يكون مسبوقا بالعدم الصريح في دهر الدهر والحوادث الزماني ما يخص وجوده وتجزؤ
 من الزمان ويكون في الاجزاء السابقة لعدم ويعتبر المحشى مع القول بحدوث الزمان فسر من القديم الزماني
 بافسر التقديم الدهرى معزيم التقديم الزماني ما عند صاحب الافق المبس القديم الدهرى وقد قال في بعض شئ
 بحيث الحوادث والقديم الزمانى القديم الزماني ونسب الى الزمان بانها لبعض نواته وهذا الكلام لا غبار فيه
 لانه لا شئ في الاصطلاح واعلم ان بعض الاعلام قد حمل كلام المحشى على اصطلاح صاحب الافق المبس هو ان التقديم
 ما كان مستمرا الزمان في جانب الماضي ولما كان لا يصح عدم كونه مسبوقا بالعدم الصريح في دهر الواقع لا الزمان
 حادنا كان مسبوقا بالعدم في الواقع فكيف ما يستمر على كلامه على ما يجوز صاحب الافق المبس في قضاة من ان



تناسبي الزمان لا يستلزم الحدوث بل يجوز ان يكون الزمان التناسبي واقعا في متن الدبر بلا سبقة عدم كمال ان المنطق
 التناسبي واقع بلا سبقة عدم وانما حكمنا بخوضه الدبري لدليل اخر دل عليه لا يستلزم التناسبي الياء والنصيحة
 هذا التجويز لمبدء الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية فبنى كلام المحشى على هذا وقال ما استوعب وجود
 وجود الزمان لا يكون مسبوقا بعدم الصريح في متن الواقع ثم تعرض ان الزمان طرفة النقص والتعدد بل
 هو نفس اتصال النقص والتعدد فادام كين قبل نقص وتعدد فيكون مسبوقا بعدم فيصير حادثا واتقيا
 على انفسك فاسد لانه قار الذات فيمكن ان يوجد بجميع احواله في الواقع بلا سبقة عدم وهذا بخلاف الزمان لانه
 لعدم فراه لا يوجد الا بغير وجوده فافرض التناسبي لم يوجد عدم انوار فصار حادثا وهذا الكلام من هذا
 المحقق لا يطال به التجويز حق لا مبادر عليه كمن من ابن علم ان مطلع نظر المحشى هذا الراي البين الف وبل
 مقصوده ما ذكرنا كالحاصل به في بحث القديم والحادث لكن بقي بعد كلام فانه قد نسب هذا المعنى الى انفسه
 في ذلك البحث وهذا بظايره ينافي ما ذكره هنا فليسا بل فيه **قوله** فان بعضهم لم يجزم بل بعضهم خرم لوجوده
 منهم الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره واذقنا ما اذقه فانه ذهب الى ان وجوده
 الناطقة **قوله** وهذه المعاني بعد شتت الكماح وذلك لان الاشارة هنا على قصد المشير حين قصد
 والقصد كما يتعلق اولا وبالذات الى المحسوس بالذات يتعلق الى المحسوس بالعرض **قوله** لكن التوجه بالذات الى
 الحق قد يناقش فيه بان كون المشير اليه هنا او هناك بالذات والكان بالذات للمجوز والعرض بالعرض
 لكن لا يلزم ان يكون تعبيرا عن جسمانه هنا او هناك للمجوز بالذات فان التعيين فعل المشير ومن اجاب ان
 تعين المشير بالمكان بالعرض بانه هنا او هناك بالذات كما ان المحسوس بالذات ببعض الاوضاع وبالعرض
 لمحاكيا لكن التعيين المحسوسية يجوز ان يكون بالذات للمحسوس بالعرض **قوله** وبهذا يندفع ما تراعى وروده الى اما
 اندفاع الاول فلان لعل المشير انما هو الاشارة بالمعنى الاول لا الاشارة بالمعنى الذي هو الالتماد واما اندفاع
 الثاني فلانه لا يلزم الاشارة المحسوسية بالذات في معنى من المعاني واما اندفاع الثالث فلانه قدس سره
 ما قال في بحث العمل في حواشي التجويز انما هو في المعنى الثاني والذي قال فيها انما هو في الاشارة بالمعنى الثاني
قوله لا هنا ليست نتيجة بالذات الى هذا بظاير ولا يصلح جوابا لان تخصيص الموت فخاص بزيد في الموت فمرايا

وقد كان الابرار يعرفون الموصوف لا يخصه حتى يفيد تخصيص الموصوف ونقصه انه لما خص الموصوف بالحلول في المنهج بالذات و
التقدير في الموصوف فخرج الاطراف المتداخلة **قوله** بحيث وجود في الحال والمحل اه بمعنى بحيث يكون وجود الحال و
المحل اثنين عن تعدد الاشياء بالنظر الى وجودها فتجد الاشياء بالنظر الى الداخل والما بالنظر الى وجودها فتخرج
بل يقع في بعض الصور ارتفاع التداخل **قوله** مع ان المتكلمين لا يقولون بما يعني ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون
لوجود الاطراف **قوله** فان الموصوف مثل السواد لا تشمل اذ الظاهر ان الام لا تستغرق بمعنى ان كل عرض لا يحل على
الموصوف موطاة فلا يصدق تعريف المحلول عن شئ من افراد ما حاص به المصدر الشرائعي في شرح البداية التسمية
وهذا بناء على ان حمل الصفات المحمودة موطاة لا يسير علولا **قوله** واجاب عنه بعض المحققين اه نقل كلامه بالمعنى
وقال هذا المحقق في آخر تقريره والحاصل ان تصور الاختصاص الذي للنفيع بالمتة الى المنعوت يدعي بوجه متميز
يزود ذلك بكفي في المقصود فان العقل كجدا واصف اختصاصا خاصا بموصوفها بالاشراك كما في موطاة
يفرق بين ذلك الاختصاص والاختصاصات الاخرى هذه العلاقة لا يعبر عنها بكون وجودها لها اى كون وجودها تارة
قوله وانت تعلم ان الاختصاص الناعم فان هذه التوصيف النوعية تدل على ان الناعمة بسبب الاختصاص
فلا يكون الوصف لذاته ناعما وانت لا يذهب عليك ان الناعمة ليست من موصوفها يدعي اسباب بل الذات
نقصان فيها لا يصلح موجودة الابان يكون ناعما لاخر كما حقق في موضعه فتوصيف الاختصاص بالناعمة اما
تساق فقد اشترى المحقق اليه والما لان الاختصاص لازم من لوازم الذات فنقص في الذات فقد صار الذات
طوره لناعمة الاختصاص اللازم لها من جبرها فقد اشترى المحقق الى هذا **قوله** مع انه على ذلك التقدير اه **قال**
في الحاشية الصفات المشقة لها اختصاص بموصوفها وهو مشقة والاتحادا معا اتحادا بالعرض وحلها عليه
علما بالموطاة انتهى وانت لا يذهب عليك ان الامر اصطلاحى فلا بد من النقل من ائمة ثقات هذا الفن
ان الحمل بالعرض ليس علولا وقد صرح ثقات الفن خلاف ذلك ومع الاشكال اصلا **قوله** فالاولى اه فيه اشارة
الى ان كلام المحقق امل اليه ايضا بان يقدح المراد بقوله لا سبب اخر ان يكون لذاته من دون واسطة في العوض
لا سبب اخر يكون موصوفا بالذات قد يطلق على الواسطة لفظ السبب بخلاف **قوله** والمراد بالنعمة اه قد قدرت
ان هذه الارادة بناء على رسم لا على رسم جمهور الموصوفين بهذا التعريف **قوله** وبهذا يظهر ان العرض اهم من الموصوف كما بين

لما تبين ان المراد في توليف المحلول بالعلم المحل وهو يوجد في العوضي ايضا فيكون مندرجا تحت العوضي بما هو عرضي لا كالمحل
 المحقق الدواني ان ما هو عرضي باعتبار عرضه باعتبار فاعنه بحث اخر **قوله** كما لم يوجع اليه ما نقل من العلم الاول فانه
 نقل منه هو مثل العوض بالمستغاث ولا يتعين ذلك لكون المستغاث امرضا فلا يصلح ما يند فاعنه تحصيل ان يكون
 التمثيل لها لكونها متحدة مع الامراض باعتبار كثرانهم المحقق الدواني اولئك تحت المشهورة وسبحي الشا والرحماني في
 مرصد المبهة بالشبهة الى ان المحلول غير المحل فانه **قوله** التركيب من الوصف غير معقول قبل هذا نقض على الدليل
 وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لم من دليل المحل هو بطلان اجزائه وهذا ايضا المستدل فان مقصود ان
 الجزئية باطله في نفس الامر ولزم منها فلا يكون المذكور جوايا عند بل تحت ان هذا دليل اخر على بطلان الثاني و
 ليس هذا بناء على ان المستدل اخترف في الدليل بالرضائية حتى قبل اذ اريد به المعنى اللغوي لم يمتش قول المشي
 بل المقصود ان كونه وصفا ضروري لكونه سلبا فلا يصلح للمخرية **قال** في الحاشية ان اريد به وصف مبدئ
 فالجواب ان التجرد سلب بسيط ومبداه خصوصية الذات ينتهي ليس المقصود انه ان اريد به وصف التجرد
 فالجواب ما ذكر من ان التركيب اه وان اريد المبدأ فالجواب هذا بل المقصود ان اريد به التجرد ما يفهم من
 فالجواب ما في المتن وان اريد المبدأ فالجواب هذا **قوله** فانه يستلزم عرض شي نفق مني البعض هذا الاستلزام
 على ان صفة الكل صفة لجميع اجزائه وهو بعد في خلافه وقد قلنا لان الصفة كحكمة على نفسها الية ولو اولنا فان كانت
 جزاء شي هي صفة له فهي خارجة عن نفسها فهي خارجة عن كل شيء وهو معنى العوض وقوله فانه من يتكلف و
 الحق ان امتناع كون الصفة جزاء ضروري والا طاله فيه بالاستدلال باقتال هذه المقدمات لا يرجع الى طائل **قوله**
 فقط او منع المحلشارة الى انه يلزم قدم الحوادث وحدوث القديم هذا معنى على ان القدم الحدوث من لوازم مبهمة
 موصوفاتها **المصدر الاول** في الوجود والعدم وغير مقاصد **المقصد الاول** في توليفة **قوله** انظر ان التعليل البديهي
 الحق قال المصدر العاشر للمحقق الدواني متوخا على منع بدئية الوجود مستندا باليقول بالكسبية باليقول بالبايس من تصور
 ان ان اريد به تصور افرادها العارضة للمبنيات لكنه الحقيقة فيزول عليه ان ليس للوجود وعروض للمبنيات اصلا
 والاخر جابل شيشي العقل من المبنيات الموجودة ذلك المقصود الواحد المسمى بالوجود وكيف وقد قال الوجود من
 المحركات العظيمة لا تمنع استغناء عن المحل وحلوله فيه فلا يكون وجودات المبدأ افراد الحقيقة بل هي متخفا

المصدر الاول في الوجود والعدم

الى اليات فيكون حصصا وقد تعرف المانع بذلك حيث قال واشتات ان في الموجودات اضرارا واليه والوجود
المطلق حصصا واد على البتة عارضا لما لا سبيل اليه نعم لو كان قولك والمفهوم زورا واحصا في نفس الامر
وحكم بانه حقيقة توجب النسخ وان اريد منع بدته تصور هذا المفهوم فبقية ان بسيط لا جبرس له ولا فصل وكذا الحقيقة
الابدا المفهوم البسيط نفس البديهي التصور وتلقب على المحقق الدوالي بانه لو فرض توقف البديته على ان
يصدق لهذا المفهوم فروا فلا بد لاثباته من دليل وبانه لا يلزم من كون افراده حصصا وكون المطلق نوعا بدته
لا اذا ثبت تصور اياها كونه والحقيقة كونه بسيطا وكذا كونه انزاعيا لا يستلزم البديته فلك ان تاخذ من
السؤال والجواب الاول النزاع في الوجود بانه بديهي ام على ان له حقيقة سوى هذا المفهوم ويكون لها افراد
موجودة ام لا فمن رسم الاول حكم بالنظرية او الياس ومن رسم الثاني حكم بالبديته ولا كان المتأخر وان دعوا
البديته في ان صدق الوجود وسائر المقدمات المصدرية على ما حد حصصه مستحيل فلا يصح كون الوجود حصصا
على حقيقة يكون نظريته او ما يوسيه فغير النزاع بعض الافاضل الى ان تصور الوجود بما يقرر الاساس او كونه
مبدا لا تارخا ثم نوزع بان معنوية بل هو بديهي التصور بان يكون نفس هذا المفهوم المصدري او نظريته
او ما يوسس بان يكون شئ وراوده يكون متشا والاشترار حيث ان لم يصدق به عليه وجب ان يكون النزاع
معنويا بلا شبهة وما قيل لا يد من تعيين الموضوع اولا ثم سمحت عن تولفه الذاتية ليس شئ بان تصور المفهوم
بالكثرة غير شئ وطا اما التصور بوجه يتميز عن جميع ما قد اتفق وبعضهم من الجواب الثاني للمحقق انه يمكن النزاع في
المصدري وبذا بعيدا فان بديته المصدري ضرورية لا يمكن التخالف فيه نعم وعوى بدته المقدمات الانزاع
يرتبها كما يظهر من كلام المحقق او استلزام السب ط نقطة والاشترارعية اياها كما يظهر من كلام ذلك الصمد لا سبيل
ايرد انت تعلم ان بدته الوجود الحقيقي لا لا يدعي احدا بعد الا فطرا لغيره الى ان لم تحقق عند احدها ما هو
قد ظهر لك ان دعوى النظرية لا يصح من عاقل في المصدري فلا سبيل اذن الى النزاع المعنوي الا بعد لو جبرس ان يكون
ودعوى ان ليس للمعاني المصدرية افراد موجودة مالم يصح بيان انما السبيل الاستفراذ غير التام فلا تعول عليه فخرج
الحاصل ان النزاع انما وقع في الوجود الذي به موجودة الاشياء بغير هذا المفهوم سواء كان فردا لهذا المفهوم ام لا لم
بالنظرية او ما يوسيه لكن النزاع بهذه الوجه يناسب ان تعرض في دليل كل فريق لهذا المعنى فلا اعتراض للمحققين

من الترتيب المعنوي بعد الوجود فقال انظم ان من اولى البدئية اراو بدئية هذا المقصود المصدرى ومن اولى الكسبية او
 المايوسية اراو المحققى فالترتيب بين قابلي البدئية والفاصلين الآخرين نقطى وبين قابلي الكسبية وقابلي المايوسية يكون
 واورد عليه بان الترتيب العنقلى لعديد من المخلصين اذ يلزم ان عدم فهم كل اراو الاخر مع استمرار البحث عن القدم الى
 الآن وتعد لا بعيد فيه في هذا المقام فانه لم ينقل من الاوليين الاستدلال على البدئية اصلا بل انما يدعون البدئية
 بدئية وخرم منهم عرضة ومنهم من حكم بالمايوسية ولم ينقل اقرار من احد من الفرق على الاخر ولما جاز الامام العظيم
 طعن الفرقين تناسل عيسى ولا جهل لا احد من مطلوب الاخر واجعل انما جاز من قبل الامام ولا محذور فيه ثم اوردوا
 كذلك المحققى فقد رى اثبات البدئية بوجه اخر هو ان الوجود ارفع على التحقيق له في نفس الامر اصلا ولا ينسأ ولا
 فكلية مبتدئة لنفسه اذ لم يوجد من متعقوله وموجود حتى تصور ان ما هو المعقول منه كنه الوجود او وجهه ووراثته
 الكلى انفسى الذى لا يزول في نفس الامر فلا يكون ذاتيا او عرضيا لشيء لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون امر
 عظمى لا وجود له في الخارج للشيء المذكورة في كتبهم لا سيما كتاب الاشراق ولا في الدين ليس فردا ضرورة
 ان زيد ليس موجودا ما في دنياه من وجوده كما انه ليس متحركا ما في دنياه من حركته ولعقب عليه المحقق الدوا
 بان الوجود والكان اشترعا لانه ليس امر اخر عما يمكن التحقق في نفس الامر كسائر الاختافات والامور
 الاعتبارية والكتار وجوده في الدين مكابرة صريحة والتسك بان زيدا مثلا ليس موجودا بانما في دنياه من
 الوجود كما انه ليس متحركا ما في دنياه من الحركة تقيض ان لا يكون الاعراض الموجودة في الخارج موجودة في الدين
 ايتم فان اثبوت الاسود لا يكون اسودا ما في دنياه من السواد على ان لا يكون له ليس موجودا بالوجود الحاصل في دنياه
 فان الموجود في الدين هو حقيقة الوجود كما هو ذهب المحققين وتبسيه ما كلى انفسى في غاية البعد فان رخصا
 قد حكم القدم بان كل كلى فهو نوع بالنسبة الى حصصه انتهى ويقول هذا بعيد التحقيق ان الوجود الذي به موجودية
 الاشياء ليس شئنا اصلا اى ليس شئنا يصدق عليه الوجود ويكون مناط موجودية الاشياء وترتيبها
 هذا الشئى ارفعها ولا ينبغي بل للميات باسرها اثبوت شئنا الوجود اعنى انها بانفسها مناط الموجودية وترتيب
 الاثار وان شئنا الجاعل ليس الا في تقريرها جعلها سبيطا ويكون بانفسها مصداقا للموجودية وذلك لانه لو كان اراو
 راو للميات يكون مناط الموجودية لا يمكن ان يفرم بالميات انفسا لما استدركه الله تعالى ولا انشراحا لان

ما به موجوده الاشياء يكون سابقا عليه فله الامر ان شرعي يكون سابقا على تقدير الاشياء ومع وليس تقريره وحقق
 الابالهييات التي هي المنسوخ عنها فالشئ في الاعيان امر يقوم بالهيات ويصير الهيات موجوده بالقياس اليها
 ولا انشراحها واما ان ليس في الدين امر يكون مصداقا محجب وجوده الذي فله ان يلزم ان يكون الهية موجوده بشئ
 يقوم بالدين وبه امثل ان يقال زيد معارث مضرب قائم يكرر هذه سقطه ولا ينقص بها بالاعراض الموجودة في الخارج
 كما نعلم المحقق لان الاعراض الموجودة في الدين لميت مبدأ الانصاف الهية والامر ان ذلك المحال وقال في العلوه
 سابقا على الخارج ولا يلزم ان في سائر الانشراحات لانها ليست مناطا لموجوده بل بصورة الشئ فهو قائم ولا يجد
 في كونه متاخر عن تقريره فغير متساويا لميت باعتبار وجوده الذي من ان الانصاف واذا تم هذا فنقول
 لا يمكن التراجع في بديهية الوجود الذي به موجوده الاشياء لانه امر شرعي ليس له حقيقة انما هو مرتبة العقل فليس
 شئ ما يصدق عليه الوجود ويكون مناطا لموجوده ويقوم بالهيات حتى يكون بديهيا او نظريا او بالوسايل
 الا كما يقم بالصدق عليه شريك الباري بدهي او نظري او بالوسايل واما الهيات التي هي ثابتة من الوجود فبديهيا
 غير صالحة الدعوى البديهية كمانه عليه الشئ المحقق قدس سره فقد بان لك ان لا وجود هناك يكون قابلا لدعوى
 البديهية او الكسبية واما المصدرى فقد علمت انه ليس في شئ واما ما ذكره ذلك المصدر من ان ذلك يمكن الوجود
 واقعا صار بديهيا ففاسد لا يلتفت اليه وايضا ما نعلم انه ليس لموجود المصدرى واقعية ولا هو عارض لشئ ففاسد
 ايضا وكما ذكره صريحه وكلام ذلك المحقق عليه نام من غير تصور وليس مضمود ذلك المصدر ما ذكرناه في شريك
 سائر الانشراحات لموجوده في عدم الواقعية فالجواب عن بعض عبارته وهو متكافئة فاصححه بالجملة ليس لموجوده
 به الموجود به مصداق سوى الهية فلا شئ هناك يكون بديهيا او نظريا سوى الهية وهي بديهيا فيها وغاية القياس
 ان سبب ان التاميم ان ليس الوجود بمعنى بابه الموجود به سوى الهية لكن لا يلزم منه الاقيام الزمان على بطلان
 بمعنى القول بالبديهية فغايته لا يلزم بطلان القول بالبديهية ولا يلزم منه عدم معتقبة النزاع لان في الخلافات يكون
 احد المذهبين باطلا بالدليل ثم الذي تحقق فيه ان بابه الموجود به الهية وفيه احتمالات احدها ان يكون بابه الموجود به
 حقا في مختلفه ويكون الموجود مشتركا لفظيا والاحتمال الاخر ان يكون هناك حقيقة واحدة هي الوجود بمعنى ما يوجد
 الاشياء وكثير الهيات بقبولات عدته فهنا الوجود بمعنى واحد مشترك بين الموجودات وبشيء ان ذلك شريك

الاشراقية ومن في طبقهم وعلى هذا يمكن النزاع في نظرية ما بوسعهم نعم لا يمكن النزاع على الاحتمال الاول كما هو من حيث
 الاشراقية فاحصل النزاع ان قايلى مشترك الوجود بمعنى اختلفوا فيه من قال انه بدعي لزم انه المعنى المصدرى منهم
 من قال انه نظري او بالوسع لا يمانهم انه حقيقة واحدة مشتركة بين الهيئات المتماثلة بالقيود العدمية وهذا النزاع
 معقول الا انه بطل القول الاول بالدليل الذي ذكره **قوله** قال الشيخ في الهيئات الشفافة قال الصدر
 الشيرازي في الدليل على ان الوجود الخاص بهى الهيئة ليس كذلك بل الوجود الخاص امر اخر بصير الهيئة موجودة
 مقرب الآثار ولك ان تعرف كلام الشيخ بان المراد بالحقيقة ما بالواقعية والمعنى ان كل امر له ما بالواقعية بصير
 الهيئة ملك الهيئة اى تميز بالحقيقة فللمثل ما بالواقعية بغير التمثل وهذا اى ما بالواقعية الوجود الخاص فى اصطلاحنا
 وهذا الوجه وجيه وقيل المحشى اورد هذا الكلام لتأنيده تعدد المعاني لفظ الوجود وادعى من زعم ان ليس الوجود
 واحدا هو بعيد **قوله** ضرورة ان كنهه ليس الا ما رسم فى الدرس ان هذا هو الذى ادى الى الصدر وبرهنا واراد
 المحقق الدوائى من انه ليس اختراعا فمحموز ان يكون كنهه انشاعا اخر لا يقدر العقل على انشاءه الا بان تبرز
 اولاد اتيانه امر اضدانه فيكون يحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المعلوم مما له علاقة مع المنشأ ويثبت يصح انشاءه بعد
 فيه اصلا ومن ادعى بطلانه فعلة البيان فالاولى ان يحضر بالوجود والمصدرى فاما تعلم ضرورة ان ليس كنهه الا
 ما حصل فى العقل من الصورة والكاره مكابرة **قوله** ونصور الوجود الحقيقي اه ويعنى ان النزاع بين قايلى النظرية
 والياس سخوى فانه فى الوجود الحقيقي الذى به موجوده الاشياء ثم فرغ على خلاف اخر هو انه عين الواجب تعالى
 مشانه وامر سخاير له راي على الهيئات وعلى الاول يكون نظوره متغا وعلى الثاني يكون نظريا داورا وعليه انه
 لو كان الجسمى ما ذكر المتروض احد الغير عقين فى دليله وايضا دليل قايلى الما بوسع تبيين استعماله المتروض على صدره كونه عين
 الهيئة او قايلى القول بان الدليل على من محرمات المتأخرين لا تليق البتة البدان قلت قد بينت ان ليس
 هناك حقيقة يكون مصداقا للوجود فلا يصح هذا النزاع قلت انما بينا انه لا يصح شي مصداقا للوجودية سوى الهيئة وبين
 ذلك بين ان اخر الهيئات صالحه لهذا النزاع ولا يصح احد لان بدعي بينهما فاما فى **قوله** ثم لا يخفى ان بعد تصور
 بالكنهه لم يرد بالتصور بالكنهه مصطلح وهو تصور احد بان يجعل مرادة الحمد والمجمل او المتفصل المجمل مرادة للملاحظة
 حاصل كلامه ان بعد تصور كنهه الشئ لا يمكن معرفته برسمه لانه بالرسم لا يحصل تصور ذلك المتصور لانه يحصل حاصل

فلا بد من التصور بوجوده فلم يكن المرسوم ذلك التصور بل هو مع وجهه وانعكاسه من هذا الكلام تقرير كلام الشان بوجوده
 لما كان بهما لا يعرف الاتعريفان نظريا ووقع بالوردان الكلام في بديهية وملايينه تعريفا تحقيقا بالرسم لان
 الرسم لم يعرف بهما ولا يلزم من بديهية الرسم او وظيفية المقصود انه لو تم لا تمنع الرسم اصلا لا قبل معرفة
 الكنه والبعده لانه لا يقصد بالرسم معرفة الكنهات انما يعرف بالمشي فلا يقصد به الامور التي يوجد من وجوده فلم يكن
 المرسوم ذلك الشيء ان قبل ان المرسوم او المكن حاصل من قبل المكن الانتهات اليه بالرسم قبل مثله بعد معرفه
 الكنه لانه كما يكون الانتهات قبل الى ذلك الرسم وبقى ذلك المرسوم مسوما لك بعد معرفه الكنه لم يكن لانتهات
 بالرسم وسبق ذلك المرسوم مسوما لان الانتهات الى نفس الشيء مع قطع السطر عن العوارض وبالحديث والخط
 ابي الملاحظ لا يكون معتبرة في جانب الملتفت اليه وايضا يقال ان يقول ان لا يجوز ترسيم بعد ترسيم لان
 المقصود بالرسم معرفة ذلك المعلوم بالرسم فليس تحصل كالحاصل او معرفة بوجوده فلم يكن المرسوم الاول مسوما
 وقد ينقض بالنسبة بعد الرسم لان المقصود بالتمديد ليس ما عرف سابقا لانه يحصل كالحاصل بل لا بد من معرفه
 ذلك الشيء لانه افر علم يكن ذلك المرسوم محمدا وكذا دفع القيل والقال ولم يبنه احد على حقيقة الحال وانما اطلق
 على الحق الصراح فاعلم ان ليس المقصود منها المنع عن الانتهات الى الشيء بعد معرفه لانه العوارض كيف وبذا انعكس
 الانتهات واقترن ورأه ولا يمكن من مائل الكاره ويجوز المشي التوليف المنطقي بعد معرفه الكنه بل المقصود وضع الرسم
 بطريق الكسب بعد معرفه الكنه وتقرير الكلام موقوف على تمديد مقصوده هي ان المقصود من الكسب معرفة ادم كنه
 من قبل المقصود من الكسب في باب انصوات تحصل كنه شي او معرفة بوجوده تميز عما داه لا يخرج نقول لو امكن التسميم
 بطريق الكسب بعد معرفه الكنه فاما الحصول كنه الذي لم يكن حاصل من قبل وهو باطل لان المفروض تصور الكنه والتميز
 عما داه وقد كان حاصل ما تم وجهه والانتهاات الى ادم كنه قنضا اليه قبل الكسب بواسطة الكائنات والانتهاات اليه
 قد كان حصل علامه كنه في الكسب يخرج من المعلومه والحصول فيقصد بالتميز كنه كنه فحصل ما داه المعلومه كنه
 وح لم يكن ذلك العرف موقفا على العرف بالرسم شيئا اخر ولا يعني في ذلك التميز الى الانتهاات لان لا يقدر
 وتغاير في الكسب وسوا يقيد بوضع الاستحالات اللازمة في الكسب ومن بينها طر سقوط ما ورد المورود
 وبالتميز الى الانتهاات لا يكون معتبرا في جانب الملتفت اليه فانه انكار لا راد بعد المستدل فانه لم يلج الى جهة

ان جهة الالتفات يجب ان يعترف الملتفت اليه فيلزم تقيده بل كان يقول لا يتصور الالتفات بطريق مكسب الى
 معلوم المكته فلا بد من التقيد وقد بينت ملك سقوط النقوض اما الاول فلان الرسوم لما لم يكن حاصلها من قبل و
 لا من حين جميع ماعدا يمكن المكسب بالرسم لهذا التميز ولا يعتبر التقيد في الملتفت اليه لعدم الاستعمال في الالتفات
 اليه وبهذا الخلاف ما بعد معرفة المكته فاحصل امتياز الالتفات اليه فلا يمكن المكسب لاجل شئ منها واما
 بالرسم بعد الرسم فالجواب عنه انه ان حصل بالرسم الاول الامتياز لان الرسوم لما كانت مختلفة بالاختلاف والكمالات
 والاختصاص فيلزم كل رسم امتياز الا يفيد رسم الاخر فيجزان يلتفت برسم الامتياز ثم يلتفت برسم اخر
 للاعتبار لانهم منه نعم لو فرض الرسمان التماثل وان في افتاوة الامتياز يلزم انه لا يمكن المكسب بالرسم بعد
 بعد معرفة ما بعد ما واما بعد معرفة المكته فلا يتصور هذا لان المكته قد افاد الامتياز بانهم وجد فلا يمكن المكسب فيحصل الامتياز
 والجواب من النقض بتجديد الرسوم المعلوم بالرسم وفاز قد كان متساويا في حاصله والآن بالتجديد فحصلت
 استحالة وما قبل ان يلزم انه لا يصح التجدد بعد معرفة المكته الاجمالي قط لا يلتزم ذلك لان المكته التفصيلي انما
 يفيد الالتفات الى المكته الاجمالي وقد كان حاصله فلا يصح بطريق المكسب تجديده بعد فهم تمايز الالتفات بعد
 المكته اليه في رسم او بعد يلتفت اليه ويخبره مرة اخرى وهذا ليس من الرسم والتجديد في شئ بل هو من قبل التوقف
 النقطي ثم قد ينقص اصل المدعى بان المحسوس بالملفت اليه بالوجود بعد معرفة حاسن العلم الحاسن عند التفتي
 علم بكية الشئ موقع الرسم بعد معرفة كنه الشئ وبان النفس ربما يلتفت اليها بالوجود والخواص مع كونهما
 بالعلم المحسوس الذي هو علم بكية الشئ عنده والجواب عنها ان المعلوم بالحاسن والعلوم المحسوس ليس
 بالعلم فان اراد الالتفات اليه بالخواص فلا كسب هناك لان الخواص لا يكون مكتسبا فلا نقض لانها متعدي الرسم
 بطريق المكسب بعد معرفة المكته وان اراد الالتفات الى خفايق المحسوسات والنفس فلم يكن حاصله بالمكته وان اراد
 الالتفات الى خفايق المحسوسات النفس فلم يكن حاصله بالمكته من قبل فمائل ولكن من الشك كرسن ولعلنا ذكر
 ومن النفس المختصة بهذا الكتاب والى تعالى علم تحقيقه **قال** فعلى تقدير كون تصور الوجود بهيئاته او وعلية
 بان الية لا يستلزم الحصول بموزان يكون الوجود غير حاصل ويعرف جدا او رسا لاجل تفصيل فلا يكون توفيقا
 الا ان يقال ان حصول الوجود لانه من اعلى الية بهيات حتى يحصل لليلة البصيان وانت لا بد من عليك

ان الرسم والمقدّمات انما يكونان بطريق الكسب لا يكونان الا في النظر في مفهوم الوجود بهما لا يكونان
 والرسم المضيفان فاما ان يكونا مجردا لا يتحققان فلا يمكن تعريف احداهما ولا يكفي فيكون نوعه مفاد فيكون لارائه
 في المفاد على القضا بالبدية على سبيل القياس وهو المراد بالتعريف المنطقي او لا يتبع اهل المنطق بقولهم
 لا يعرف الا تعريفات فالتعريف المنطقي لا يكون لارائه انما هو التحصيل المفوف عليه فانهم **قال** ان
 المحقق قد سكره فان بدية التصور صفة خارجية فاحصل ان بدية التصور صفة خارجية عن البدية لا اوصاف
 الخارجية يمكن فيها النظرية فبحر ان يكون نظرية فالعرض تجويز النظرية وصحة الاختلاف فيها ولم ير وان البدية
 صفة خارجية فيمكن النظرية البتة حتى يرد ان اللوازم البدية ايضا صفات خارجية وليست نظرية فاستلزم خروج
 الصفة النظرية من صفة وفي الكلام اشارة الى ان الذاتيات الداخلة في الذات لا يمكن نظريتها ولا يجوز عدم
 بثوتها فلهذا عند العقل حتى يتصور الاختلاف في النظرية والبدية وهذا هو المشهور بين اسنفة القدماء ان
 بثوت الذاتيات ضرورية كمن ينبغي ان يعبر الذاتيات الموجبة للبدية هي الذاتية بالنظر الى العنوان
 فالذي جعل عنوانا ان كان الذاتي ذاتيا فبثوته ضروري والا فلا فاشي اذا تصور بالوجود والرسم ذاتيات
 حقيقة كجزان يكون نظرية الا ترى ان الاتصال عندهم نظري مع الذاتي ايضا ولذا قيد الشيخ المقبول في مسئلة
 كون الذاتي من الثبوت لا اذا كان الذات متصورة بالكنة **قوله** اورده عليه فاحصل ان الضرورية والنظرية
 الواحدة ذاتيات تعرف بمعرفة كيفية الحصول فلا يحتاج الى الاستدلال وهذا الاشكال غير مختص بالوجود بل يعمد على
 اتصال نظرية بدية كل بدية **قوله** واجب منه انه قد يحصل صورة في النفس او فاحصل منع وقوع كيفية الحصول
 فارقا ومنع كونها من الواحدة ذاتيات فان معرفة كيفية الحصول وان سبيل في الاول الامر لكن بعد تطاول
 الزمان وكثرة الصور قد عبر عما حاط به كيف الحصول فيحصل الاشتباه وليس المقصود سبب الاشتباه في عدم
 الى كيفية الحصول فان سبب الاشتباه قد يكون بان عرف البدية لارائه انفرادا ثم بعد تطاول الزمان
 عليه ان هذا التعريف كان لتحصيل النظرية او لارائه فصار البدية في التمس على النفس حال ما عرف لاجل
 البدية والنظرية ثم هذا الجواب وان كان صحيحا في البديات النظرية الاخرى لوجود المصدرى لكن
 لا يكاد يصح فيه اولا اشتباه هناك وانكاره عسى ان يكون مكابرة **قوله** وانت جبر ان الوجود ولو كان

لو كان نظريا لم يحصل اثبات كون معرفة كيفية الحصول سهلا فانه يعرف بالانتفاكات الى الصورة الحاصلة فاما
الانتفاكات مفصلة مرادة للملاحظة محل غير حاصل فهو علم الشيء بالكنة فهو من خصائص النظرى فيكون ذلك الشيء نظريا
وان لم يكن مرادة فهو العلم بكنة الشيء وهو من خصائص الضرورى وهذا لا يرد بحجى فى كل تصور يدعى نظرية وبديته
والكلام فى التصور لا يرد الا بانه لا يحجى فى التصديق اعلم ان الياسان على هذا الوجه معروف على برهنة الله بنظر
فهو سبب المحذور من عدم حصول صورة الموت بالفتح حال الكسب بل انها يكون الموت الكاسب مرادة للملاحظة واما
على ما يراه الجمهور من حصول صورة الموت بالفتح بعد حصول الموت الكاسب فلاتم هذا الكلام ولذا اقرس لبعض
رأى العلامة اى حفظ الينا رضى ربه الله تعالى بان الكاسب من المعينات فيكون ان كسب الكاسب يعنى
الكسب بعد تظاول الزمان يعنى اشتباهه فى انه بل كان هناك كاسب فسمى اوحصل لا كاسب بل يعنى ان كسب
فيشبه الحال فى البدئية والنظر ولعل مقصود هذا العلامة من الذى رأى برهنة ذهب الجمهور بالاستدلال بان
الكاسب على معدة باجماعهم فاللا يرد عليه بانه اشتبه عليه رائه برأى الجمهور منا وعلى ذلك التامل ومن هنا لفظ
ما قبل لكن ان يستدل على رأى الجمهور بانه لو كان نظريا لكان هناك صورتان صورة الموت الكاسب بصورة
المجمل المكتسب ولو كان بديهيا كان هناك صورة واحدة محذوران الموت الكاسب اذ كان بعد المحذور ان يعنى
مع الموت يعنى الاشتباه المذكور فافهم ثم تنظر انه بل يتم على رائه الذى برهنة رأى الجمهور فنقول قد ورد بطلان بانه
يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل بعد الاجمال نعم اذا زال التفصيل ومعنى الاجمال حصل الاشتباه فطعا وقد
قرر المطلاع على الاسرار الالهية فوالله لا طول فى العلوم العقلية والنقلية الى واستاوى نظام الملة والدين قد سره
ان العلم بالكنة قد يغلب الى العلم بكنة الشيء بان يصير اتحاد التفصيل محلا وينقطع الانتفاكات البرهنة العلم نظرى
فضحا فيبقى الاشتباه فى العلم بكنة الشيء الذى هو البديهي فى انه بل حصل بعد ضرورة ملو فاجتبه تفصيل الذى هو واحد
فيكون نظريا او حصل ابتداء فيكون بديهيا وما قبل فى حوار من ان مناط النظرية على رائه ان يحصل التفصيل
بمحل مرادة للملاحظة وفى صورة حصول التفصيل بعد الاجمال وبالعكس بل حصل التفصيل مرادة للملاحظة ام لا وعلى
اشا فى كلا العلمين بديهان وعلى الاول فالعلم الذى حصل بانه الانتفاكات نظرى فى ملاحظة التفت فيها الاله
الانتفاكات وفى العلم الذى حصل فيه الاجمال بنفس ضرورى لعدم وجود الانتفاكات ولا يأس فى كون شى واحد

يدعيها في ملاحظته نظرياً في أخرى فبقية الكلام في صورة الانقلاب فلا شك في صدق توليف النظر بها فاحصل كونه
 فكرية لانه هو الذي يصار مجملًا وتوليد المناط النظرية على رايه فبقية انه ان اراد ان معنى النظر عنده ذلك فتح الكلام
 لنا سؤ فان كلامنا في النظرى بمعنى التوقف على النظر وان اريد ان طريق النظر منحصر فيه فلعلمه هو الذي رايه
 براه فقد عرفت ان التفصيل المنقلب الى الاحمال قد صدق عليه الحصول بالنظر فيكون نظراً فان وجدته النظر
 الذي اخرجه بان كان مراده ان المفصل كحل مراده ملاحظه المجمل اولاً وان حصل بعد ذلك بطريق الانقلاب
 ففهم كلامنا عليه وان لم يوجد المناط هناك فهو دليل على لطلان المناط وثانياً بان ما ذكره استدلال على
 بدهيته تصور الوجود بان بقية تصور الوجود تصور كونه الذي هو نفس من دون تغيير اصلاً وكلما كان كذلك
 بدهياً ولا يلزم ذلك بدهيته بدهية الوجود وقد كان المدعى ذلك قبيل ما جاز في كلامه انه بديهته والمقصود من
 هذا البيان ازالة الحفاء الذي جاء من قبل الاطراف وانت لا يذهب عليك ان الاطراف منها البديهية
 والوجود واتى خفاءه حتى ازيل بهذا البيان ومقصود ان اختصاص العلم بكنهه الشئ باليدى مقصوده لم يفتح بعد
 برهان شاف وظاهر النظرية وقد اثبتت بديهته المفصلة النظرية بدهيته الوجود فكل كيف مجرد الانقضاء الى
 كيفية الحصول وباتتوقف بقوته على المفضلة النظرية لا يكون بدهياً فافهم بالمشايان الصورة المفصلة
 قد يجعل مرآة تغيراً فيكون تعريفاً وقد لا يجعل مرآة لشيء فلا يكون تعريفاً فان سلم ان النفس تعبر الانقضاء
 الى الصورة الحاضرة وقد تما مفصلة لكن يبقى الاشتباه في انها بل كانت مرآة ام لا والتفصيل وان لم
 يعبر عن النفس لكن لكونها مرآة مما يقبل طرمان الشبان فيعبر وجود الصورة مفصلة لا تفصل النظرية
 واجب عنه بان النظرى لا بد فيه من كون التفصيل مرآة لملاحظة الاحمال فحينئذ ثبت على النفس كون
 التفصيل مرآة في اول الامر اما ان يكون الاحمال حاصلًا بنفسه فهو بدهي في هذه الملاحظة ولا يضر احتمال المراتبة
 نحو اخر من التصور في بدهيته النظرى بل ان اجري الكلام في نحو اخر فهو ليس حاصل اصلاً او حصوله عبارة عن حصول
 مراتبة حين هو مرآة فلو غي الاشتباه لا دخل فيه واما ان يكون حاصلًا بالوجه فيكون نظراً باعتبار كونه مرآة لهذه
 المرآة لكون هذا القسم مختصاً بالنظرى عند المحشى وتجاوز الاشتباه في كون التفصيل مرآة لا يضر كلامه واما ان يكون
 حاصلًا اصلاً فيكون مجهولاً كيف يشبه بدهيته ونظرية وانت لا يذهب عليك لان تخبراً حاصل بالوجه و

بالوجه ومعلوم بطريق العلم بالوجه الذي يكون قبل النظر وهذا النحو من العلم بالوجه ضروري بالوجه والارسل او
 طلب المحصول المصروف بعد هذا العلم حصل تفصيلا وبعد تطاول الزمان اشبهت الحال انه بل كان مرارة الملاحظة في اول الامر
 ثم انقطع ملاحظة اوله لم يكن مرارة للملاحظة اصلا وعلى الاول كان حين حصول التفصيل نظرا وعلى الثاني بدنيا فافهم
 بان النظرية منبته على وقوع الحركة الفكرية بالتفصيل ان حصل بالحركة الفكرية وحصل مرارة فهو نظري وان لم يحصل بالحركة
 الفكرية بل حصل وهو فهو بدني من قبل حصول التقبضه احد سببه بالحدس فيا لا تنفك انما يعلم ان التفصيل مرارة
 وهذا التقبض لا يفيد النظرية ولا يعلم بعد تطاول الزمان ان حصل بالحركة ام لا ويتقوى الاشتباه فيه والى اصل منع اختصاص
 العلم بالكنة بالنظر بل قد يكون في البدني اما حصل بالحدس فافهم **قوله** فالاولى ان يقبض بالحدس من حصول السببه
 حاصله ان غايته بالحدس من ملاحظة كنهية الحصول انه قد حصل من غير نظر ولا يلزم منه البدنية فان البدني بالحدس حصوله
 المطلق من نظر اصلا وهذا لا يعلم من ملاحظة كنهية الحصول وان عارض عليه بعض الالهام اسناد عصره العلامة السار
 رحمه الله تعالى ان الدلائل المقامة لا يثبت البدنية لا يفيد ان من الحصول بالنظر كما ينظر من ملاحظتها واما عدم
 الحصول بالنظر فلا تعرض لفي دليل اصلا ولا يخفى متانته هذا الكلام الا ان يقال ان يقول قد وقع في كلام اكثر المتأخرين
 ما يؤم دل على امكان حصول بالنظر كما يقولون علم كل احد بوجوه نفس ضروري لا يحتاج فيه الى شبهة لمطابقة ضروري
 وكما يقولون كل نجم المصير بين الوجود والعدم فالوجود ضروري وفي الدليل الثالث قد اخذ اعرف الوجود من كل مفهوم
 ثم لك ان تعرف الجواب من دون تعرف في معنى الضروري بان المراد بالبدنية منها البدنية بالنسبة الى كل احد
 بحيث لا يتجمل انحاء الاطلاق العام على اخص وهذا النحو من البدنية لا يعلم ملاحظته كنهية الحصول البتة ووجه لا يرد ما
 وعلى جواب المحسني **قوله** قال الشيخ في الشفا فيقول ان الوجود والشيء الضروري معا ينهيا ترسم في النفس انسابا
 او لا ليس ذلك الا ان ما يجلب هي بالشيء اعرف منها ثم بعد ما حقق ان في التصورات مبادا واولية فافهم
 قال واولى الاشياء بان يكون مستفوتة لانفسها الاشياء العامة لا ملاحظتها كالوجود والشيء الواحد وغيره ولهذا
 ليس متين شي منها ببيان لا دور فيه البتة اذ بيان اعرف منها فذلك من حاول ان يقول منها شيئا فوقع في
 اضطراب **قوله** والمراد بالتوقف الترتيب لا الاحتياج الى تحقيقه انه اور على تعريف البدني والنظري بان الملاحظ
 كلها تحصل لصاحب القوة التقديرية بالنظر بالحدس من فقط والقوة التقديرية ممكنة لكل احد فلم يتوقف حصول معلوم

ما على نظر لكان الحصول منه واحداً للمحقق الذي بان ليس له او بالتوقف التوقف التوقف الذي هو عبارة عن
 كون الشيء بحيث ترتب على شيء بحيث لا يمكن حصوله بدون بل المراد العلاقة المصروفة لحوال القادر وهو الترتيب الذي قال المحقق فيها
 متابع للمحقق الذي بان لكن التفتت عنده صحة هذا الجواب كما قال في جوابه شيء الترتيب الخلال وقد كان المحقق الذي استند
 كون التوقف بمعنى الترتيب بانهم جوار اباول العمل المستند على معلول واحد شخصي ولا يمكن فيه التوقف بالمعنى
 بصوره وجود المعلول بدون كل واحد من العمل فحسب المشتري ان هذا الجواب موقوف على جواز تناول العمل المستند على
 كما رجم فانما اورد وسند الاستدلال لم يفت التوقف بمعنى الترتيب وحاصل الجواب من كون التوقف على سبب اول
 منه الترتيب وليس فيه تجويز تناول العمل المستند على معلول واحد شخصي اصلاً فان قلت حاصل الجواب ترتب العلوم على
 النظر والمدة فقد علمت بما قلت المعلوم ليس واحد شخصياً لانه الشيء من حيث هو متقطع النظر من الشخص الذي
 وهو واحد وهو يمكن وجوده في اوقات كثيرة وجوهرات كثيرة واخلاف الوجود وبوجوب اختلاف الترتيب فاعلم ان
 بالمحصل في التوقف النظري يتقبل اذ قد جرت به اراوه الحصول المطلق وفي جوابه شيء الترتيب قطع يكون المراد
 مطلق الحصول فومر بان المشتري لما احدث التوقف بمعنى الترتيب منها وهو معنى يقول ثابت للنظري وثبت الثبوت
 لغيره يكفي لثبوت الشيء المطلق المطلق الشيء واما هناك فلما احدث التوقف الحقيقي وهو مشتمل على التسلسل هو عدم
 امكان تحقق الترتيب بدون الترتيب عليه وسلب الشيء لا يمكن عن الشيء المطلق لا بالسلب عن جميع الافراد فلو
 احدث الحصول المطلق لا متع حصوله مطلقاً اى فرد كان من الحصول فلا ينظر فلا يتحقق نظري فلا بد من اخذ مطلق الحصول
 وبعد التمسك بالتحصيل كلامه ان النظري ما يترتب فرد من افراد حصوله على النظر والبدهي لا يترتب فرد من افراد
 على النظري فالنظري يحصل بالنظر وبغيره وترتب على النظر وعلى غيره والبدهي لا يحصل بالنظر وقد اورد عليه ان كان
 المراد بتدبير الاصطلاح في معنى الضرورى فلا كلام من فيه فاما يستعمل في البدئية والنظرية العنق كائنات من القوم
 وان كان المقصود ان البدئية والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكرنا بطلان ان القوم حكموا باخلافهما بالنظر الى الاشياء
 والافاقات وهما بهذا المعنى الخلفان اصلاً وانهم استدلوا على بطلان نظرية الكل بلزوم الضرورى تسلسل
 وهو لا يصح عند تجويز حصول نظري من غير نظرافح يجوز ان يكون الكل نظرياً بالمعنى المذكور انتهى سلسله الاستدلال
 الى نظري حاصل فلا ينظر فلا دور ولا تسلسل وما قيل لا يجب على المشتري اتمام دليلهم ساقط لان عدم تامة دليلهم

على المعنى قرينة عليه على ان مرادهم ليس ما ذكره ما قبل ان الدليل انما هو بالنظر الى الفاقدة القوة التصديقية
 فاقدة القوة التصديقية ليس فاقدة للقوة الحدسية وقوة التجربة والوجدان الصحيح فيكون ان يحصل نظري له لا بعده
 الاشياء وبغيره بالنظر ونظري اخر بالعكس وكيف كل نظرية بالنظرى الحاصل له من غير نظر فانهم ثم قد صرح
 ان النظرى حصولات متعددة بعضها ترتب على النظر وبعضها لا ترتب على النظر وقد جعل لا ترتب الا بالقوة
 في جوهرية التمييز بمصولة الترتب على النظر لا يمكن بدون النظر والحصول المرتب على الحدس لا يرتب على الحدس
 فلا بد من القول تعدد الحصول وانترضى عليه ان تغاير الحصولين اما بالتميز او بالجهة الاول لا يصح بدون تغاير
 الحاصل فان التمييز لا يختلف الا بالمرئى كاسودين العالمين في جسمين او بالزمان كاسودين المتعاقبين على
 جسم واحد وبها يمكن ان يحصل معلوم واحد لمن شخص بالنظر والحدس في زمان بدلا معا ولا وجه لتعدد الشخصى
 وكذا لا يصح الثاني اونهية الحصول وسائر المعاني المصدرة واحدة غير مختلفة وهذا مثل ما اورى المحشى على ما اجاب به
 المحقق الدواني عن النقض المذكورنا بما سار على ان البدئية والنظرية صفتان لعل من العلم الحاصل بالنظر فاعا
 ما بشخص الحاصل بالحدس فلا يمكن حصول الحاصل بالنظر بدون ولا صفتا حصول الحاصل بالحدس بدون فقد صرح بالقوة
 الحقيقية بان حصول كل شخص من العلم ليس واحد في زمان واحد يمكن حصول البتة او الاختلاف اشخص لا يكون
 الا بما ذكره ولم يخلف شئ منها والجواب ان تعدد الشخصيات غير مخصص بما ذكرناهم فالواضح ان الشخصيات لا تتعدد
 استعدادا للمادة من دون اختلاف في الزمان والموضوع والجهة فاعا في تعدد اشخاص الصورة الحالية في مادة
 واحدة وما قبله بما تجوز كفى للمحقق لا زمان ولا كفى للمحقق لا بد من دليل على الاختلاف اشخص فليس شئ لان
 الدليل الاول متحقق بموانه لو لم يكن حصولات ولا امصلاات مختلفة بل تعدد العمل المستقل على اشخص
 اعلا الفاعلة متفصية مع النظر والحدس فانهم لا تنزل فانه منزلة الاقدام **قوله** كالمحسوسات فان قلت المحسوسات
 امور جزئية والامور الجزئية لا يمكن ان تحصل بالنظر اصلا قبل المرات القضايا بالانقضاءات والقضايا بالمحموسات والكانت
 شخصيات لكن يمكن ان يحصل بالنظر انما يمكن ان يحصل بالحدس نعم لا يقع القضايا اشخصه بل بزمانية ولا يلزم
 ان لا يحصل بالنوع اخر من القياس فتأمل فيه وتوقال بدك كالمشيدات وكان اولى **قوله** لاننا لم نحسوس شي
 القضايا **في الحاشية** العلم الاحساسى مثلا سواء كان تصورا او تصديقا يحصل معجزة احسن فلا يمكن ان يحصل بالنظر

فلا بد بالمحسوسات وحسبيات من حيث انها حسيات انتهى وفيه نظر ظاهر لانه ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلوم الكلية
 اعمليين بالمحسوس والمدرس لا يحصلان بالنظر فسلم ان العلمين كك وان كان غير مسلم فمذهب المحسوس في هو اشئ شريعته
 كما قد علمت كمن لا يفيض منها الا اذا كانت البدئية والنظرية صفتين بلعلم وليس الاو كك فمذهب المحسوس وان اراد المعلوم
 فظاهر ان المعلوم الحسي او الحسسي كما يمكن ان يحصل بالمحسوس او المدرس يحصل بالنظر والكان لا يحصل بالنظر من حيث حصل
 بالمدرس او المدرس فقد توقف وترتب بعض انحاء حصولها على النظر فلا يكون بدسيا فاقم **قوله** وبهذا ظهر ان مشهور
 بين المتأخرين ان البدئية والنظرية اه لا كك قد عرفت ان النظري ما يتوقف او يترتب نحوه من انحاء حصول
 على النظر والبدئية لا يتوقف او لا يترتب نحوه من انحاء حصوله على النظر اصلا فاحصل لاحد بالنظر يكون نظريا
 بالنسبة الى كل احد وانما البدئية ما لم يحصل لاحد بالنظر فلم يخلف البدئية والنظرية باختلاف الاستحسان
 والاقوات واما التأويل فلانه لما حصل معلوم واحد بالنظر واحد بالمدرس مثلا فهو والكان نظريا حقيقة لا اطلاقا
 عليه اسم البدئية بخلاف الما قد حصل بغير النظر فاشء البدئية فاقم **ما قال** في الحاشية يمكن التأويل بان احد
 قبل حصولها بالمدرس يكن حصولها بالنظر فيكون نظرية وبعد حصولها به لا يمكن ان يحصل به فيكون بدئية انتهى
 وبقي ان يحل على فلان من جهة التأويل والافظاظ العسارية ايضا ان امكان الحصول بالنظر وامكان
 الحصول بالمدرس يخلف بحسب الاوقات فبما يمكن الحصول بالنظر وحيثما يتبع وهو مع انه فاسد في نفسه فان
 الامكان من اللوازم لا يبطل من الممكن في اصلا بوجب ان يكون المعلوم في وقت نظرا وفي وقت بدسيا
 حقيقة فلا تأويل فامل قيل في وجوب كلام المحسوس من الراس ان الحجة مرادة في تعريف البدئية فالبدئية لا
 يتوقف على النظر من حيث حصل بل بالنظر ووجع الكلام فاحسبيات مثلا نظريات بحسب الذات لان بعض
 انحاء حصوله يتوقف على النظر وبردسيات من حيث انها حاصلة بل بالنظر بل بالمدرس ولطین هذا طريقه القوم
 وجع الصح الاستدلال بوزوم الدور والمنة ولا بد وعليه الا براد بانه يجوز ان ينهي سلسلة الكتاب الى نظري
 حاصل بدون النظر لان هذا النظري اعماصل بدون النظر من بدئية حيث انه حاصل بدون النظر فليعلم
 ما ذكر من عدم بدئية سمي من المعلومات فلا بد من حصول بالنظر ايضا فلا ينقطع السلسلة ويندفع اعتراض العلامة
 البدر سمي رحمه الله من عدم لزوم البدئية بالمعنى الذي ادعى المحسوس من الدلائل المقاسة على بدئية الوجود

الوجود لان الذي يلزم من الدليل الحصول بالنظر فالوجود بما هو حاصل بالنظر بهي لا يمكن حصوله بهذه ^{المحيشة}
 بالنظر اصلا وبعده ايضا ما قال في جواب الابرار المور وبقوله لا يقدح لان الحيات والحسيات لما
 حصلتا من دون النظر بل بالحس او بالحدس فهما من حيث انها حصلت بالحدس او بالجنس تميزت عن
 النظر ولا يمكن حصولها بهذه المحيثة من النظر اصلا ولا يلزم ايضا كون البدئية والنظرية صفتي للمعلوم
 او اخذ المحيثة الحصول لا يخرج عن كونه معلوما وايضا لا يختلف البدئية والنظرية باختلاف الاشخاص
 والافات لان الحيات والحسيات نظريات من حيث الذات لان انفسها ما يتوقف لبعضها
 حصولها على النظر فهي نظريات من حيث الذات بالنظر الى كل احد وفي كل وقت وبها من حيث حصل
 بالحدس بالحس بدت بيان بالنظر الى كل احد من هذه المحيثة فانظر في نفس وفات المعلومات والبدئية
 ذواتها الماخوذة مع حيشة فقد صرح كلام المحيثة والنظرية اخر كلامه على اوله ثم اورد القائل ان العلم على
 ان يقوت اصل مدعى المحيثة من جواب الابرار المذكور بقوله واوراج لاننا اذا لاحظنا ^{بالنظر} ^{البدئية} ^{المحيشة}
 الحصول وعلم انه حصل بالنظر فقد ظهر البدئية لانه من حيث انه حصل بالنظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا فاجابة الى الاستدلال
 ثم اجاب بان مقصود المحيثة ان مجرد الالتفات لا يكفي في الحكم بالبدئية كما رجم المور بل لابد من ضم مقدرة
 اخرى كما تقول بان معنى البدئية لا يمكن الحصول بالنظر بهذه المحيثة ونست لا يذنب عليك ان هذا ليس ^{بمقدرة}
 اخرى بل هو تصور الطرف فان البدئية طرف للحكم المذكور ومقصود المور وان بعد تصور البدئية والالتفات
 الى كيفية الحصول بعلم بدئية البدئية ضرورة فلا يصح الاستدلال لان الاستدلال انما يكون للحكم نظري فانهم
 ثم التوجيه بهذا النمط مع انه تكلف صريح بنوعية نواير عبارات المحيثة لا يكاد يتم الا اذا اخذت المحيثة تقديرة
 فان المحيثة التعليلية لا يفيد لانه يلزم ان يكون معلوم واحد نظريا بالذات وبدنيا بسبب عرض حيشة فاما منع
 حيشة نظرية او بالسلاب النظرية والاول بدئية البطال والثاني في وجوب ان يختلف البدئية والنظرية باختلاف
 الاشخاص والافات واذا كانت المحيثة تعبيرية فيغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث انه حاصل بالنظر
 بهذا المحيثة وهذا فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم المحيثة بهذه المحيثة فيحصل بالحدس ان المعلوم
 نفسه بهذه المحيثة ثم انه يختلف موضوع النظرية والبدئية او موضوع النظرية المعلوم نفسه موضوع البدئية المعلوم

بشيء المحيطة وقد صرح المحشي وينبغي ان موضوع النظرية والمبدئية واحدة كلاهما ممكن التعاقب على وجه التامة في توجيه الكلام المحشي
المنط لا يخلو عن نكف وفافهم قول المقيّد على وجهين اح الظاهر اعتبار خبرية القيد والتقيّد في الفرد وخبرية
التقيّد فقط في المحصّل الواجب كما يدل عليه حكمهم باعتبار الفرد والمحصّة **قال** في الحاشية المقيّد على كلا الوجهين كما
المطلق من الامور الاعتبارية الانشائية فانه ليس في الخارج الاشخاص كلف يعارض خارجية ثم العقل لضرب التمثيل
ينشأ عنه المقيّد المطلق على الوجهين انتهى ويرى عليه انهم حروا ان كل كلي بالنسبة الى محصّة نوع حقيقي وهذا لا يصح عند
خبرية القيد او التقيّد بحسب نفس الاراد لم يتحقق تمام هيئة الفرد ولا تمام هيئة المحصّة بل خبره وليس ان يعتبر القيد والتقيّد في
الخط فقط والمحصّة الفرد والكلي المتخصص بهذا التقيّد لا يصح ان يعم الحكم بالا اعتبارية مطلقا لان خبرية الاعتبارية
في الخط لا يلزم اعتبارها بالخط الا اذا قيل الفرد والمحصّة يتخصص باعتبار العقل لهذا التقيّد فقط او مع القيد ولا يكون هذا
باعتبار العقل فانهم لم يحكم المحشي باعتبارية المطلق مما لا وجه له وما ذكر من البيان من موجودية اشخاص المكشوف لتقيّد
اعتبارية بالتقيّد من حيث هي بل بكونه موجودا فيها كما لا يخفى اللهم الا عند منكري الكلي الطبيعي وهو ظاهر ثم القيد قد يكون
فردا يكون شخصا فالفرد والمحصّة قد يكونان خبريين وقد يكونان كليين واذا كان القيد كلياً فالقيد كك وهو كونه فرد
والمحصّة صنفين فصنوع الحكم بنوعية الكلي بالنسبة اليه لا كما قيل ان النوعية ليست الا اذا كان القيد شخصا والحكم بنوعيتهما
انما هو باعتبار اكثر اعتبار الاضافه الى الاشياء من ثم الاكثرية ايضا لا يصح الا اذا كان القيد بالافاضة مع ان المراد
بالقيد اعم من ان يكون بطريق الاضافه او بطريق التوضيف ثم اعلم ان مناط تخصيص في الفرد والمحصّة على التقيّد
فلا بد من تخصيص في التقيّد وهو معنى شئ غير مستقل لا يمكن تخصصه الا بتخصص احدى الوجهين التخصيص فلهذا لم يخصص
في القيد والمحصص المطلق فليس مناط تخصيصه بل من لوازم تخصيصه فلا يلزم الدور من جهة ان التخصص في المحصّة باعتبار
التقيّد كمخصص التقيّد باعتبار تخصص الاثنين اللذين احدهما المطلق ليكون تخصصه محصص المطلق والتقيّد ليس معنى
بالتخصص الاضافه كما ظن بل معنى حرفي بين المطلق والتقيّد ثم لتعقل ان بلا خط التقيّد مستلزم في جميعه
الى القيد اخر وكذا حيث ينبغي الاعتبار فلا يلزم عدم تعقل محصّة مفصلا كما رسم **قول** ويقال له الفرد اي الفرد بالمعنى
وقد قيد ويقال الفرد الاعتباري وقد يطلق الفرد ويراد مطلق الاخص من الشئ ومنقسم الى الفرد والمحصّة والخص
المعنى يقال الحكم في المحصورة على الافراد وقد يطلق الفرد على الشخص الضيق **قول** والمراد بالمطلق او المقيّد اعم وانما لم يرد

لم يرد القول بأنه مشتمل على قيد وثبات بدته لا يخلو من كلفه وإنما حمل المطلق على مطلق الشيء دون الشيء المطلق لأنه باخره
قيد الإطلاق فيه لا يلزم بقيد على **قوله** لا يقال التصور والبدته مختصان قد بني وجوب الاختصاص في جوهرية على الجوهرية
المختصة بالشيء التبعييد الخلق على المحسوس بما لا يرد عليه **قوله** فعلم النفس بوجوده لا علم حصوله وهذا لان الامر لا يترتب الا بغير
في الخارج انما هو الوجود والعدم والحصول لا يكون الوجود الوجود والوجود انما يكون بعد الاشياء وبعد الاشياء يكون
لوجوده في الدين وهو الحصول وهذا كالات الصفات العينية فان لها وجودا بلا اشتراط فيمكن الحصول **قوله** ثم لا يخفى ان معنى
تصور كونه الشيء ان معنى ان العلم كونه الكل لا يوجب كليا علم بجزء مفضلا فضلا عن بدته فقولنا وجوب التصور بالبدته بدته
كليا مستخرج وهذا ظاهر جدا فان الكلام في العلم الذي به تمايز الشيء ولا يلزم من حصول الكل بحيث تمايزه حيث حصول
الجزء ذلك الا ترى ان النوع يحصل متممزا ولا يحصل الجنس متممزا ولا يحصل الجنس متممزا من الفصل فاقبل ان الفرق
بين الكل والمحل والاشياء المقتضية ليس الا بالملاحظة فادام لملاحظة الاشياء على ما كانت هي اجزاؤها واذا لوحظت لملاحظة
واحد فهي الكل محمول الكل في الدين انما يكون حصول كل جزء على ان فصل فيكون العلم بالكل مستلزم للعلم بالجزء ساقط
ثم هذا هو المثل على ان العلم بالاشياء لا يعينه العلم بالكل وانما الفرق في الملاحظة فقط في التصور حصول شيء كسبا لا كنه
لعدم التباين بين الحرف والموقف وانما التباين في الملاحظة في المقصود من التعريف الملاحظة على الاحتمال وهو
من اكتسب في شيء وانما ان الكلام منها في بدته الخاص بعد الاعتراف بكنيته بعض المقصودات وبعضهم حكوا كلام
المحسوس على ان المراد ان العلم بالكل مع التباين لا يلاحظه لا يوجب العلم بالجزء كنه في بدته فاقبل العلم تام وجه
قوله فالاولى ان ايضا اذا كان المطلق **قوله** في التباين وذلك لان المطلق خزانة في مفهوم المقصود
المقيد بدون تصور المطلق مما لا يتصور وانما قال فالاولى لانه يمكن حمل الكلام عليه انتهى وهذا يدل على ان مناط التباين
عنه على التركيب الذي معنى المقصود لان تصور الكل لا كنه غير مستلزم لتصور الجزء مطلقا فانه لا يلزم في الجزء
والكل الذي ليس وانما يلزم في الكل والجزء انما يجرى كما قد ذكرنا وليس مناط على التصور بحيث لا يكون ملاحظا فانه
يسر من حصائص الجزء الذي ينبغي ان تصور به الوجود لا يستلزم تصور الجزء الخارجي ايضا بهذا الوجه ثم انقول يكون المطلق
جزءا خارجا متماثلا فان الجزء الخارجي لا يحمل على الكل والمطلق يحمل على المقيد والحق ان الكلام غير متوقف على
كون المطلق متماثلا على المقيد والحق ان الكلام غير متوقف على كون المطلق جزءا خارجا لان المقيد عبارة عن المطلق

الذي اعتبره القيد فالتقدير موقوف فيه والتقدير كونه معنى غير مستقل انما يصح ملاحظتها بملاحظة ما يشترطه في تصورهما
 فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور القيد وملاحظة هذا ظاهر جدا وحمل بعضهم الجزء الخارج على الجزء المطلق
 ونحوه او الملاحظة قصد او هذا والكفان يجوز ان يكون ليصح الكلام بموجبه **قول** وما قبله لا بد في تصور كنه الشيء
 قال الشيخ في النفاة لكن احد تقيض بالتركيب وذلك بان نعود الى الاشخاص المعنى لا يتقسم منظر من حيث
 اى من العشرة التي تذكرنا فقاخذ جميع المقدمات المعقولة في ذلك الجنس او في الشيء الذي يقوم مقامه
 ويخرج عنه منها بعد ان تعرف انها الاول لانها مثل الجسم فانه لا يكون اوله ثم لما لم يمتنع ان لا يكون في
 المجموع شي مكررا ونحن لا نستوعب كما يصح جسمه ونفقس حاسس ثم نقول معها حيوان لا يكون الحيوان جزا اكر اناره
 بالتفصيل والمدة ناره بالاحمال والتمتية فاذا جمعنا هذه المحمولات ووجدنا منها شيئا ساديا بالمحمول ومن
 وجهين اسبق من محموله ومشكك في الشفاء وارادوا بوجهين المساواة في الحمل والمساواة في المعنى بالافعال
 وقال في الاشارات ولا شك في انه يكون شتملا على مقوماته اجمع ويكون لامحالة مركبا من جنس
 ففصل لان مقوماته المشرك الجنس تقوم الخاص ففصل فخب البعض انه لا بد في العلم كنه الحقيقة والعلم بذاته بالغا بل
 تفصيلا ولطو ان اذا اقبل برأى واحدا لم يكن حدا تاما واضحا وبذا من كلام الشيخ وليس الامر كما ظنوا فان مقصود
 الشيخ انه لا بد في التعبد من احدى جميع المقومات ولو اجمالا فيكفي الاجزاء الاولى لانها شتملة على الاجزاء الثانية والثالثة
 بالغا بلوغه ويبدو ما قاله الغير الطوسي عند قول الشيخ ان كانت الاشياء التي تحتاج الى ذكرها في المدعى مدعى وهي
 مقومات الشيء لم يجعل التعبد بالاجزاء واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يكن ان يوزع
 لان بطول لان ايراد الجنس قريب بمعنى من تعديده واحد واحد من المقومات المشتركة اذا كان العلم شتملا
 على جميعها ولا في التفسير ثم يتم الامر بايراد الفصول فهذا يدل دلالة واضحة على ما قلنا ثم من اعظم اغاليط هؤلاء
 انهم ظنوا ان لا بد في تصور كنه الشيء مطلقا تصور الاجزاء بالغة بالبعث فان كلام الشيخ كان في الحقيقة مجردا عن تصور كنه الشيء
 مطلقا بل في تصور كنه الشيء بنفسه لا يجب تصور الاجزاء الاولى ففصل عن الاجزاء بالغة بالبعث والحشي استدلالا على
 هذا الظن بقوله الا ترى انه حاصله تصور الوجه في علم الشيء بالوجه تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه فان لم يتصور اجزاء الوجه
 لا الاولية ولا بالغة بالبعث وذلك لانه لو كان تصور الوجه بالكنه يلزم كون الوجه بمصورا بالعرض ومقصودا بالذات

بالذات ومقصودا بالعرض مقصورا بالذات لان الشيء في علم الشيء بالكنة وبالبوجه يكون مقصورا بالعرض مقصودا
وملاحظا بالذات واكثر البوجه بالعكس فلذا فرض في تصور الشيء بالبوجه تصور البوجه بالكنة يكون البوجه مقصورا بالعرض و
مقصودا بالذات لكونه ذاك الكنة ومقصورا بالذات ومقصودا بالعرض لانه الا انتفاة وهذا الكنة يكون في تصور وجه
وهو مقصود ملاحظ في البوجه وما قبل لا يستحال فيه لان كون الشيء مقصودا بالنظر الى الشيء وبغير مقصود بالنظر الى شيء اخر
وكذا ان تصور ساقط لان معنى المقصودية كونه ملاحظا بالذات وكونه برئنا وبذا يقتضي ان لا يكون حاصله ومعنى المقصودية
بالعرض كونه ملاحظا بالعرض ومرة لا يغيب وهو يقتضي ان يكون حاصله فلو فرض تصور البوجه بالعلم ان يكون مرآة ومرة لا يغيب
ان يكون حاصله لا غير حاصل وملاحظا وغير ملاحظا فلو جعلنا ان اريد تصور اشياء بالبوجه والمفروض ان هذا البوجه لم يحصل
بل انما يحصل صفة فالمرآة ملاحظا في المكان هذا الحد فلا يكون البوجه المفروض مرآة بل المرآة حده وخرج البوجه من البصير ولم
يكن البوجه البصير متقيا به الذي فلم يكن احد هذه الاشياء والمرآة ملاحظا في البوجه فيلزم حصول البوجه مع ان المفروض انما حصل
انما حصل حده ولم يتم ان لا يكون ملاحظا لنفسه بالذات مع ان ملاحظا بالذات مرآة المحذوم هذا الكلام من المحشى موافق
على رايه من ان العلم بالكنة لا يحصل منه ذاك الكنة وكذا في العلم بالبوجه وانما على راي الجمهور فمناك تصور ان تصور الحد
تصور المحذوم وكذا لا انتفاء فيمكن ان يحصل البوجه من حده وانما لم يجعل مرآة ملاحظا في البوجه ثم يرد على المحشى انه يلزم ان
لا يكتب نظري من نظري منته الى الذي لا علم النظري عنده مختص في العلم بالكنة والعلم بالبوجه ولا يتصور تصور الكنة
والوجه فيها بالكنة ولا بالبوجه فلا يتصور نظري من نظري فانهم **قوله** ويرد على الفرق بين العلم بالكنة والحاصل الفرق ان
في العلم بالكنة يحصل حد الشيء تفصيلا ويجعل هذا المفصل مرآة ملاحظا ثم يرد في المرآة والمرآة متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار الذي غير حاصل انما حاصل المرآة وانما في العلم كنه الشيء فالحاصل انما هو كنه المعلوم المقصود ونفسه من
دون ان يجعل شيء مرآة ملاحظا فان كان هذا المعلوم اما مفصلا يحصل صورة المفصل وان كان مجعلا يحصل صورة
الاجابة فالشيء يتكسب في العلم كنه الشيء فكيف كانا المعلوم عنده من نفسه وفي العلم بالكنة انما يحصل تفصيلا
هو لا نفسه الذي هو الاجمال وانما لا تنفست اليه والبرهان لا يعلم بالحقيقة الا العلم كنه الشيء ثم الفرق
بين العلم كنه الشيء والعلم بالكنة بهذا الوجه انما يتم على رايه لا على راي الجمهور من حصول صورة المحذوم ومخاطبة تصور المرآة
المتكسفة في المحذوم وبصورة الاجابة التي الذي الكنة في الاول بعدا واحدا وفي الثاني من غير مداوه وليس هذا في نحو

العلم والادراك ولذا لا يتحقق في العلم بالكنه ثم ان المحشة في حق من العلم بالوجه والوجه الشئ ايضاً بان الوجه الاول
يكون مرآة للملاحظة وفي الثاني لا يكون مرآة بل انما يحصل الوجه من حيث انه وحده وانقرض عليه بعض الاعاظم من المتحققين
صاحب الكتاب العودة التوفيق في حواشي متفرقة على الحاشية المتكلمة التبتية بان كون العلم بالوجه الشئ هو علمه من العلم
مشكل لانه ان كان علماً الذي الوجه فليس هو حاصله نفسه ولم يقصد به الوجه والوجه مغاير له بالذات فلا وجه لكانش في
والنكاح على بنفس هذا الوجه نفسه كنه فهو العلم بكنه الشئ وان قيل انه علم لذي الوجه لانه قد فصل من حيث الاتحاد وتلك
مشككاته قلت هذه الحجة ملاحظة على الاول قد صارت مرآة للملاحظة فهو العلم بالوجه غايته ما في الباب ان يكون وفوراً
من غير قصد وجعل ليكون بدسماً وعلى الثاني فلا وجه لكانش في حاشية رحمه الله تعالى لان هذه الحجة لا معنى لان كون الشئ
متحد امه في نفس الامر لا يقيد اصلاً فاقول **قول** حمل الدليل على الموصول المطلق اه لئلا يفتقر وعدم انطوائه على الجواب
قوله فانما يستدل بصدق المقدمين والتكليف هو ما بين الشئ المتحقق قد سره بقرينة الحاصل انما كانت تستدل اه ثم
افاء ان حمل قوله لا دليل من سائرين على النظر بعد من حمل الدليل على الموصول فان حمل الدليل على الموصول من اطلاق
الاضمحلال على الاثر وان تحقق الاثر في الجواب وليس فيه كثير تكليف واما حمل الكلام على النظر بحيث لا يذكر المقصود
يذكر النظر فقط فلا ينظر خصوصاً في محاوراة كتب هذا الفن **قول** واما حمل التصور على التصور المطلق اه حمل من
لفظ التصور على التصور المرادف للعلم فهو ايضاً احد معانيه وحمل قوله وجودي على قضية اما موجود فان التعبير
التقصية بالمصدر المضاف الى الموضوع شئ في معنى الحاصل ان العلم بانما موجود ضروري والوجود جزر من هذه القضية
فيكون بديهياً وحي سلام اخر الكلام في الدليل والسيطرة من جهة ان التبادر من لفظ التصور اذا اضيف الى
التقصية لفظ التصور المقابل للتصديق ليس تلك الشبهة لكن ابواب الجواب منه شديد فانه يكون الجواب منع
متحد لم يدعها المستدل لتقرير هذا الوجه للجواب ان الجواب حمل قل ملاحظة التمثل على التصور المطابق المتحقق في ضمن التصور
فتح تصور وجودي بالكنه تبجيلاً على الخصم وسد الباب قاربه ثم اجاب عما يدل عليه بديهته ويولد من الاستدلال بديهته بقضية
وجوده فخرج الى الجواب بانه ان اراد التصور السافح وجودي بديهته فم وان اراد ان علم هذه القضية بديهته فيكون
لا يلزم من تصور وجودي حتى يفيد وليس الاستدلال بديهته التصديق على بديهته الاطراف حتى لا يمتوه الجواب ولا يخفى ما فيه من
التكليف **قول** فالاول في توجيهاً الكلام ارجح فعمل وحقين احدهما ان المستدل علم ان كسبه وجودي يستلزم كسبه الاثبات

ما هو موجود في نفسية تصور وجودي وقال سلمنا كسبية وجودي سلمنا انفسا كسبية الا وان ما هو موجود في
 دليل هذا الفرض من الوجهين الاولين لان الذي كان خلاف الوجهين المتكلف من جهة البعد النفعي الذي يلزم
 هذا الوجهين امر باطل بل ضروري البطلان الى ما قل سكت لم يتقوه به وثاينها ان كسبية وجودي انما يكون
 احد الجزئين وهو الوجود المطلق لان الكلام فيه وان الجزاء الاخر معلوم ما يعلم المصورى والتفصيل ضروري
 يستلزم كسبية الجزئى فبقدر ما هو موجود فيكون التصديق كسبياً بنوعه هذا القابل فانه الامام المرادى القابل
 يكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات والحكم فيظم الكلام وفيه ان الانظمة انفسا كسبية التصديق
 بهذا الوجه غير مجموع منذ الامام المستدل الى الدليل وانما المجموع اليه نظرية التصديق من جهة الحكم كالاخفى وهذا هو الذي
 حمل الشرح وبرز احيان على التوجيه المتكلفات البعيدة مع ظهور هذا النحو من التوجيه وقد وجه بعضهم حمل الدليل
 على التعمى الغوي وهو ما يقصد العلم بالنسبة تصور او تصديقا وحمل قوله او لقول معطوفا على قوله انه خبر وجود
 فاستدلوا لا بد منه الوجود المحمول على برائته وثاينا بدنه الوجود الراطبي وحيلوا ثم اجزاء الكلام وهذا التوجيه
 وان كان بعيدا من جهة حمل لفظ الدليل على غير المصطلح لكنه توجيه وجيه لولا ان قوله ولا دليل على سلبين
 على منه لولا استدراك قوله ولا دليل على سلبين لانه يكفي ح ان يقال الموجبة قد حكم فيها لوجود المحمول
 او كانه عليه الفاصل الماهرى لكن في قوله الوجود خبر من وجوده في الاشكال انما هو لاريد لوجوده هذه الحجة وما
 ان ارد مضمرات القضية لعمى الوجود خبر من هو موجود فلا اشكال اصلا لانه يناسب ح الايمان بالضمير كما هو ظاهر
 خبرية الوجود بقبضته اما هو موجود من جهة ان البعد داخل في المشتقات عند الجمهور الذين منهم مستدل قوله فيه
 نظر لان الكلام في وجوده الشئ في نفسه وحاصل ايراد الشئ ان الكلام في كاسب النصور وجودي تصور فلا دليل
 ولا سائبة ولا موجبة وحاصل هذا الايراد انما سلمنا ان ههنا دليلا وموجبة لكن الوجود الذي يشمل عليه الموجبة وجود
 الراطبي فغاية ما نزم بدنه الوجود الراطبي وكلاهما في الوجود الذي يقع محمول في انفسا بانهم هذا الايراد ليس متوقفا على
 التماثل بالحققة او يمكن ان نفس الذي نزم من الدليل بدنه الوجود الراطبي وكلاهما في الوجود المحمول سواء كان متماثلا
 له بالحققة او سواهما وقد نضع ما ذكرنا في اشكال الشئ المحقق واشكال المحشى فرأينا بانهم قال بعدم الفرق بينهما
 لا يعني اليه قوله الاول متعلق التصور ليعني ان الاول لا يكون المتعلق التصور والثاني يكون متعلق التصديق انفسا

وجوابه ان وجود الشيء لا يقدّر ان وجود الشيء الشيء اعني ان الوجود الالهي عندهم يطلق على بعين احد احوال
 الشيء في نفسه بان يكون متعلقا بغيره لكون هذا الشيء ناعنا في النسبة لا بجاية فاشا في انما يكون في مرتبة الحكاية
 في كل قضية الاول انما يكون في مرتبة الحكمي منه في البليات المركبة وقد عرفت مالا وما عليه بالا فريد عليه والمراو بها
 الاول فتم التعقيب كما يدل عليه ما ذكر في الجواب فانه منسج في الجواب كون الموصفة مشتقا على الوجود الالهي واذا قد فرغ
 في كلام شخص واحد وليلا وجوابا فالطباق الجواب على معنى قرينة على ارادة في الدليل فانه في ما قيل ان حمل الكلام
 على معنى تطبيق عليه انما هو من خواص المتخصص مالا معنى له مع ان حمل الكلام المستدل او اتمل معين في كل منها من ومن وبعيد بها
 ليس اولى للمنفذ ومع تقابله واخر ثم ان المعنى الاول للموجود الالهي ان كان في مرتبة الحكمي عند دون الحكاية لا يصح
 الاتصاف به الا للعبادى وكذا قال صاحب الاقنى المبين الى حكمة ما حكم به شرعا انما انما يقولون ان المحولات باهية محولات
 ليس صحيح وانها في انفسها الوجود والموضوعات لها لسانا معنى بذلك ان وجودها في انفسها هو بعينه وجودها الموضوعات
 كما في الامراض او الجمل باهية محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو الموضوع فذلك المحمل بل انه لا يوجد في نفسه وانما يتصور هناك
 الوجود والاطمين الموضوع والمحمل وانما لا شئت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو ان ثابت للموضوع فرق
 بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه وبين قولنا وجوده في نفسه هو ان وجوده موضوعه وقد كوال الاول
 موجود في نفسه موجوده ليست بان يكون هو من الموجودات في انفسها هائل هو موجوده وذلك بالمعنى موجوده
 في نفسه والحاصل ان الوجود الالهي بالمعنى الاول حقيقة وجوده في نفسه هو وجوده بغير معنى ان وجوده في نفسه لا يشبه
 موضوعه وهذا المعنى انما يتحقق اذا كان لهذا الشيء وجودا بغير وجوده موضوعه ويكون هذا الشيء بنفسه فانه متعلقا باخر كما سمعت
 بالنسبة الى المنفوت فهذا الوجود ولا يكون الالهيادى التقابله بالموضوعات فان لها وجودا وانما لا يمكن انسابها الى موضوعات
 تلك البسادهى وانما الامور المحركة فليس لنا وجودا بغير وجودات موضوعات لها لان الحمل اتحادا والمتعارفين في الالهيادى
 فليس هناك في نفس الامر وجوده وان يكون احداهما محمول والاخر لا موضوع حتى يمكن عرض النسبة له فمن رغم ان البسادهى و
 هو استية في هذا الوجود والالهيادى ان الاتحاد في هذا الحمل ليس الاتحاد بالموضوع والاتحاد بالموضوع مناطا للحلول والانتزاع
 وبما يتحققان في البسادهى والمستنفات والحق ان مناط الحمل ليس الحمل فاما خصوص المواظاة والاشتقاق فليس
 عن خصوص الحمل فان كان قابلا لان بغيره هو مكان حل مواظاة والافضل اشتقاق فقد اوى من بعد فالك قد عرفت

عرفت ان الوجود الرباعي لهذا المعنى انما هو وجوده ونسب الى غيره وهذا انما يصح اذا قلنا وجوده ونسب الى غيره
 فيما يكون فيه جعل بالحق لا بالظن وليس على وجوده الا نسب الى غيره او الانضمام على كل انتماع شئى يصح معبر عنه انما هو بفتح فوجوه
 هذا المخرج هو وجوده المستحق له لانه هو واما اذا كان الانتماع انتماع شئى على انه ضعف متغايرة للمخرج عنه فوجوده باثباته لا يتحقق
 لا يكون لغف وجوده وهو ممكن ان نسب الى الوجود وبما انه انتماع شئى الى موضوعه بجلات الصفات المتوالت وجوده انما
 انما لا بد من نفس وجودات موضوعها لا بد منها بنى فافهم **قول** لا بد لكم ما ذكر المصنف في الجواب لانه يلزم ان لا يوجد احد المحييين
 من مقتضات الدليل بل انما لو اخذ ما ذكر في النفي **قول** ويقرب من التفرع الاول لانه استدلال في التفرع الاول
 ببدئية وجود الدليل وبها بدئية وجود اجزائه وبغيره عليه فقل ما يدور على التفرع الاول من منع بدئية وجوده والاخر الكائن
 على الاول ببدئية وجود الدليل **قول** اراد بالوجودى ما لا يكون السلب خراجه هو انما حل عليه لان الاستدلال بعدم
 السلب الى السلب لا يفيد الا كونه ثبوتها لهذا المعنى فاذا وجب في اصنافه السلب تصور وجوده والمسلوب تصور
 الوجود وهو المراد من العلم بالوجود ولا يعلم التصديق فلا يتبين ان بدئية العلم بوجوده شئى يستلزم بدئية تصور الوجود
 فالسلب موجود ومنه فلا فائدة في اثبات وجوده اجزاء الحرف وانما لم يعد المنع على الوجود والزمه بنى ما على ندر
 المستكبرين لا تغفل عن المستدل الذي هو الالهام القول بالوجود والذمى **قول** بل لا يستحق الا تصور الطرفين او انما
 يرد او ان كان كل من في قوله بل باعتبار الاضراب واما اذا كان للترقي فلا او يكون المعنى ان انتم وجوده
 بل بالوجود بغيره لانه قبل علمه الوجود ومضمون في ضمن الوجود بالوجود ووجه المطلق وجه المقيد فوجودى ايضا تصور الوجود
 الا ان معنى ما ذهب اليه المحشى من عدم وجوده المبدى في المشتق واشت لا يدعيه عليك ان الكلام عن اصله
 فان تصور الكل بالوجه لا يستلزم تصور الجزاء بغير المحل فتصور المشتق بالوجه لا يستلزم تصور المبدى بالوجه لان المبدى جزء
 غير محتمل فتصور الوجود المطلق وكذا تصور وجودى غير لازم من تصور الوجود الا ان تصور المشتق تفصيلا مع ملاحظته
 ايضا المبدى فانه على ذلك التقدير يجب العلم بالمبدء بالوجود ضرورة لانه لم تصور معنى الصيغة بالوجود فلو كان المبدى
 معلوما بالكلية كان المشتق معلوما بالكلية وقد فرض اننا نعلم بالوجود ولو لم يكن معلوما لم يعلم المشتق اصلا ثم كون كل
 وجه للمطلق وجهها المقيد محتمل نظر لانه يجوز ان يكون وجه المطلق اخص مطلقا من المطلق او اعم من وجهه ويكون ما ذكره
 الاخر في هذا المقيد فلا يكون وجه المطلق صادقا على المقيد فلا يكون وجهه اعم من وجهه سلك ان وجه المطلق وجهه

لكن لا يلزم من حصول وجه القصد عليه بالوجه وانما يكون بالوجه لوجوب الالاتفات واما الملاحظة فهو لازم وقيل
 تغير كلام المحشى المص ان قوله نعم اشارة الى وجه غلط المستدل فانه لم يرد من بداهته تصديق انما موجود بداهته وجودي
 فقال تصديق انما موجود ضروري ولا يلزم منه ضرورة وجودي بالكنه **قوله** في ان علم النفس بذاتها لا توجد ان
 المص منع تصور كنه وجودي ثم سلم بداهته فضيعة انما موجود وضع استلزام بداهته محتمل لها وجعل عدم بداهته كونه
 فظهر انه ان المقصود من منع بداهته الوجود بتويز كسبه لا منع تسمية البدهته فلكل حكم النفي فاور وعليه المحشى ان
 لا احتمال لكسبه الموضوع فان علمه ضروري وج لا بد ما يتوهم ان كون علم المثل رايا محصور بالوحد عدم بداهته فلكل
 ايراد اعلم ان آت لا بد ببلدك ان قولنا انما موجود وحكاية ولا بد للحكاية من التصور فلا بد من تصور الموضوع و
 لا يفي العلم المحصور في ماحصل كلام المص ان بداهته تصديق انما موجود لا يستلزم بداهته الوجود وكلا يستلزم بداهته كونه
 المقصود روح سقط ايراد المحشى ثم بعد التمثل يقول ان كون علم النفس بذاتها حضورا وان اطبق عليه الفلك
 لكنه ليس ضروريا ولا مبرنا عليه سريان شات ولا المستدل قابل ولا المقصود كيف وهو موقوف على ان
 العلم هو المعلوم اواخر او الماحصل فلم يثبت بعد فلا بد ان يمنع المص عدم معلومية النفس بالكنه وانما المعلوم
 الوجود فاما على **قوله** والتفصيل في العلم بالكنه آه هذا جواب عما اور ولو كان كنه النفس معلوما لم ينع خلاف في بلدها
 وتوكلها وتوكلها واما وجهها فاجاب بان التفصيل في العلم بالكنه ضروري فانه يجوز ان يخبر الكنه الاجمالي فلا
 يتميز اذ لا يخرج بخزان يكون عند العقل هذا الكنه بسيطا او مركبا لكن لم يعلم الاخر او مختلف في السبب والتركيب
 واما من العلم بالكنه انهم من العلم كنه الشيء فانه يطلق على الاعم كثيرا **قوله** بل تصور الكل بوجه مائة وابدالانه
 لا يلزم ان يكون ماهو وجه لكل وجه لا يجوز وعلى تقدير كونه وجه لا يلزم ان يلتفت به الى الجزاء عند ان كان
 به الى الكل ولعلك بقول هذا لا يصح على راي المحشى في الجزاء المحمول فانه اختصه فساخر من العلم بان يحصل وجه
 شئ وان لم يكن مراد للملاحظة وسماه العلم بوجه الشئ وج نقول ماهو وجه الكل وجه الجزاء الجملي فان ما يصدق
 على الكل يصدق على الجزاء ولو صدقنا خبرنا فاد حصل وجه الكل حصل وجه الجزاء الا ان يراو تصور الكل بوجه
 لا يستلزم تصور الجزاء بالوجه ولذا حمل التصور في كلامه هذا على التصور الاجمالي الاعتباري بمعنى ان تصور الكل
 بوجه تصور الاعتبار لا يستلزم تصور اجزائه تصور اعتباري وليس في العلم بوجه الشئ تصور الشئ تصور اجزائه

ابتداء **قوله** وفيه ما فيه لان الامر في المقيد لا يعني ان الكلام في المقيد وهو وجودي فهو تصور بالوجه المقيد
يكون راءه لا يلاحظ حقيقة المقيد والعلم بالحقيقة المقيدة لا يتصور الا باسناد العلم بالحقيقة المطلقة ففي هذه الصورة جعل
المطلق وجعل راءه للمقيد **قوله** انت تعلم انه اعلم ان مقصود المقسم الشئ المحقق جهها الدرع ان الزمان
في مفهوم الوجود انما الزمان في الوجود الذي بوجوده الاشياء فان استدل انما تبين ان ليس هناك
حقيقة سوى هذا المقصود والذي يصدق عليه هذا المقصود لا يصدق الا على ذاتها فيكون مناط الموجودية هذا المقصود
فيهم من بدته بدته الوجود الذي بوجوده الاشياء فادرس ان ليس له حقيقة اخرى مستندة اليه كونه
ان يكون له حقيقة اخرى محمولة لكنه مشتركة بين حقائق الانوار المشتركة النوع في الاشخاص ويكون هذا المقصود
وجها من وجوه تلك الحقيقة في هذا المقصود بالبرهان المستند اليه مستند اليه بخبر ان لا يكون بين حقائق الانوار
ام مشترك لارائي ولا واهي ويكون هذا المقصود اراما غير صادق على اصلا فليس بين تلك الحقائق ام مشترك
حتى يكون بينهما ونظرا مستند اليه يجوز ان يكون هناك ام مشترك بين حقائق الانوار لكن يكون عرضا ويكون
هو مناط الموجودية ويكون هذا المقصود عارضا من عوارض قائمه اور الاول بقوله لانسم ان وجودي مقصود
بل انما المقصود ان وجوده الشئ المحقق قدس شئ اشار الى الثاني بقوله واما اذا كان مشتركا فخطا في الالف
بقوله اذا كان عارضا لانوارده اوج اذا عرفت هذا فيقول ان كان مقصود المحش من قوله هذا اثبات ان ليس وجود
حقيقة سوى هذا المقصود البديهي النصور المتخصص بالاضافات والتفيدات فظاهر ان بيانه لا يعني من المحش شيئا
فانما نختار ان الوجود البديهي النصور محمول على حقيقة التي بها الموجودية بالمواظاة وبالاستحقاق كلها ولا خلاف
في موجودية حقيقة الوجود بل هو عين الذي فانا نقول ان الوجود حقيقة موجودة في الايمان ولا خلاف في كونية
على بعض صور حاشية ومن اوج فعله البيان فلو ثبت لعدم كمولية المعاني المصدرية على غير المقصود فاشال
المقصود الشئ المحقق قدس سرها لا يسلونه فانه غير حق في النظرية بل بطر مندم انما محمول عليها الاشياء في
لا خلاف اصلا وان كان مقصوده ان ليس لهذا المعاني حقيقة سوى هذا المقصود فليس ولعل بهي حقيقة
خفي فلا تخيل الى هذا التطويل لكن لا ينفع في هذا المقام فانه لا يلزم من الابدية هذا المقصود ولا يلزم من بدته
الحقيقة التي بها الموجودية وان تشبث بان المدي بدته هذا المقصود لا نرا في هذا قد قال سابقا وجعل الزمان

نقطيا فهو في اداء المص والشه المحقق في ادا اخر والاوكيد يتغير من جعل الزايف نقطا فافهم **قوله** ولو كان
عارضه لثباتها لانه يعني انه لو كان له حقيقة سوى هذا المفهوم منقسم الى الذهني والخارجي ونفسه الخارجي ضروري لكونه
تحت حقائق يكون حقيقه عارضه لثباتها فيكون الوجود والخارجي عارضه لثباتها المندرجة تحتها فان كان هذا المفهوم محمولا بالاثبات
على هذه الحقائق يكون الوجود والخارجي محمولا عليها استغناء فيكون تلك الحقائق موجودة في الخارج والكانت محمولا بالاثبات
يلزم حمل المعنى الصوري على موضوع مواطاة وبما قرنا يندفع انه لا يلزم من محمولية الوجود والمطلق استغناء وجوده في
الخارج وفي كلامه اشار الى ما قلنا حيث اختار لفظ الجمع في قوله ولو كانت معهما باثباتها عارضه لثباتها **قوله** وطعن
ان الوجود مقول بالتشكيك اذ قد اثبت النفي الطوسي وغيره واختاره المص والشه المحقق رجما الصريح فيما بعد ان
اذا و تمنا انه المتيقن بان الوجود العارض مقول بالتشكيك على افراده فحق بعضها اقدم وفي بعضها اولى من البعض
الاخر والمقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لافراده فتمت افراده المخصص لان الكل ذاتي المخصص فزعم المحشي معنى ان الوجود
مقول بالتشكيك بل المقول بالتشكيك الموجود الى الحقائق الموجودة لا الوجود بالنسبة الى الوجودات فانها ما تليق
كونه مشككا من ان صدق على العدم من صدق على الوجود وصدق على البارى اقوى واوولى من صدق على الممكن لا الضيق
الامشككية الموجود بالنسبة الى الحقائق وتستحق الشك والتمسك سلسل التشكيك في البرهنة منه بذكر المص الاستدلال بها
الوبر على اثبات الافراد الوجود **قوله** فان قلت قد اثبت قوم انه اذا انما يريد ان اخذ قولنا الشئ الماموجود موجود
مانه محله اما ان اخذ مانته اجم فلا **قوله** قلنا نحن نسئل انه قبل هذا لا وعاء يمكن في كل تصديق وفيه ان هذا التصديق
حاصل لمن لا يقدر على الكسب بحسب اجزائه والتمارة فاصحة وليس كل تصديق بالثبات في بين الشئين يحصل
لمن لا يقدر على الكسب **قوله** مع ان هذا الدليل منسوب الى فرد ان لنا قص ان يقول يلزم ان نحصل علم بكل شئ من غير دليل
من هذا الدليل فان التصديق بالثبات في من كل شئ ونقيضه ضروري ولا يقول الامام به الا ترى ان كنه البارى
غير حاصل لاحد ولا دليل المقام على بديهته التصورات انما يدل على بديهته كل ما حصل من التصورات لا على بديهته الجمع
قوله والاول بديهي بالوضوح فبما ينبغي على ان البديهية النظرية ضيقان للعلم بالذات والمعلوم بالعرض على خلاف تحقق
المحشي **قوله** والشعار منها اعتبارى اجم يعني انه اذا اخذ التصديق على مذنب الامام فانها غير منه من العلم
والمعلوم متحد بين بالذات اعتبارى لان الامام سري الاتحاد بالذات فانه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم

اصلا **قول** اعلم ان مذهب التصديق على مذهب الجمهور ايضا متعلق بمعنى القضية يعني ان التصديق الذي هو على مذهب الجمهور اعني الادعان متعلق بمعنى القضية من حيث انها جملة ان التصديق يتعلق بمعنى القضية عند الجمهور فان الجمهور يرتبط
تعلقه بالنسبة الحاكية ومعنى هذا الظن ان النسبة غير مستقلة ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا وادعى هنا البديهة
ويزيد عليه في بعض كتبه بان ليس كما ذكرنا المراه عند ادراك المراه في بعضهم بان الادعان البشئ والكاره كالكلم
عليه ويستسلم للتوجه اليه والنسبة بمعنى حرفي غير مستقل لا يمكن التوجه والاتفات اليها في تلك الحالك كيف يتعلق
بها القبول والحق ان هذا كله فاسد فان المراه عدم الاستقلال عن تعلق الادعان ليس ضروريا بالنسبة ومن الضميمة
فقد غلب عليه الهم فادعى وجب الادعان كونه متصورا ولفظا في الجملة لا كونه متعلقا بالذات والافعال على حكم
باطل فان الحكم يستلزم الاتفات بالذات واما الادعان فليس بهذه المثابة وبما ظاهر جدا قبل ما يقف في المشهور ان
النسبة مراهة لتعرف حال الطرفين وهما المقصودان فلا يدعى محصلا لانه ان ارد يكون النسبة مراهة ما راد في قولهم
الوصف العنوان في مراهة لافراد ومن ان المقصود بشئ اخر واما وصف الوصف ليكون سببا لتعرفه فيحكم عليه فمعظم
عن ان النسبة غير صالحة للمراتبة لهذا المعنى لعدم حلقها على الطرفين بل ان الامر بها ليس كذلك بل انها المقصود
منه لا ارتباط فقط وان ارد ان النسبة بما لا يخطا لتعرف من معرفتها حال الطرفين اللقي هي النسبة نفسها هذا
بل على ان النسبة هي المقصودة وهذا هو المطلب غاية الامر ان النسبة انما هي لتصور خصوصها بدون تصور الطرفين
ونبأ لا ينافي كونها مقصودة فان التعرف في التصور لا يكون مقصودة امر المجزأ وانت لا يذهب عليك ان
هذا الكلام مختل لانك تعلم ان في نفس الامر مع قطع النظر عن اجزاء المجزأ واعتبار المعبره حال هي المالف نظر المتوهم
مع ذاتها واما تعرفه بحيث يصح منه ان يسلخ مبداء المحمول واما تعرفه بحيث قد انضم اليه مبداء المحمول او اللازم بين
الشئ والنعاء وبها فاداريد احكاما من هذه الحال لوظيفة الطرفان بالذات وتربط النسبة على ان حكايته عن الحال
الواقعي الذي لها فائدة النسبة مراهة لانه الحالت التي هي متباينة لها وليس في نفس الامر نسبتا بل فيه الحالك
على احد الوجه المذكورة فادون لا شك في ان النسبة مراهة لتعرف حال الموضوع والمحمول وليست مقصودة وانما
المقصود حالها التي في الواقع مع قطع النظر عن الاخبار واذ اتفقت هذا فما اليس كذلك الجواب من شبهة القائل
بان التشقيق غير حاصل منها احتمال اخر هو ان النسبة مراهة لتعرف حال الطرفين اللقي لها قبل اعتبار النسبة في الطرفين

منها فقد ثبت يتحقق كذلك لان النسبة ليست مقصودا انما المقصود الحال الواقع فاقصد العلم بالعرض ولهذا لا يصح الحكم
 عليها بها نعم هذه الوجه من المراتب لا ينافي تعلق التصديق فانه نوع من العلم عندنا والمجهول لا يمس تعلق العلم به اذ
 غير ما فهو المكان من الواقع لا وراك لكن لا ابا وعنده العقل من ان يكون له ارتباط مع شئ يكون مرادة وهو مقصود
 بحيث يصدق عليه اسم المفعول المستعار كما انه لا يصح تصور او تعلق لا وراك بها بحيث يصح صدق المفعول المشتق فقال
 انما ذكرته فخر ديت ان الاستدلال بعدم استقلال النسبة على عدم متعمده تعلق التصديق بها مالا يعول على جودها
 اعلم ان القول يكون متعلق التصديق الحقيقية المحررة انما صدر عن صاحب الافق المبين حيث قال ثم مسلك شريفه انما
 وصحة الوعد ان يعتبر هذا المعنى الاطري بالذات في ما هو متعلق التصديق بالذات على ان يتحقق الا وعان ما هو متعلق
 العقل الى موضوع محمول والنسبة التي بها بالخط او سلبه حتى يرجع الحكم على البياض مثلا بالعرضية وسلب الجوهرية
 الى ان البياض عرض في الواقع او ليس كجوهري في الواقع ولعل هذا ما يدعى عنه بالتغير با وراك ان النسبة واقعة او لم
 لا ان يجعل النسبة محكوما عليها بالتوقيع او سلبه فان ذلك لا يمس الا بالخط والنسبة بالذات لامن حيث بيننا
 بالخط بالمتعدي فان دخلت مستقلة جعل الطرفان على طرفين بالمتعدي من حيث انها حاشيتا ما كان الحكم عليها بالتوقيع
 او سلبه لانهما متعلق الا وعان بتعلقه في الحقيقة الاصل لا ما يرجع ذلك اليه من التفصيل ومن الملاحظة من لم يتوقف بين المتعدي
 وبين ما يتصل به هو اليه هو لم يبال عن ان يجعل المعنى الخفي حين اذ هو انه رابطة بين الطرفين محكوما عليها بالذات فزم
 ان متعلق التصديق بالذات ليس النسبة المحفوظة بالعرض على معنى ان هناك امر المجمل لعقل العقل الى النسبة محكوما
 بالتوقيع او سلبه اي النسبة واقعة او لم يت بواقع ارجع البياض عرض ا ليس بعرض الى البياض عرض مطابقة الواقع
 وفيه ريب من الحق وجود عن الضمان فكيف يحكم على ما ليس بالخط بالذات او يتصل الشئ الى ما هو خارج عنه لان لا انتهى
 كلامه ولا يخفى على تبيين من رتبة الغفلات وسنة التقليدات ان ما قاله ان اتصال العقدة الارادة المتوهم المتعدي
 المنفصلة لا يتقوه بكلام الا اذا استمرح مرجع بقول انه كذاب ولا يفهم الكافة الا يكون شئ عجاب او لم يتدبر في نفسه من
 الابات وفي ذنبه من التصديقات او لا لا يصدق او اسعدت كلمة الله الا الله حاكية عن توحيد الله بموجوه من ان يكون
 سرك سواه ولا يؤمن برب ينظر فاذ النسبة القول عن الاخبار ما هو عليه وصرح ان يقم فيه انه صدق فيظهر الايمان به
 ويد على الاتقيا وعليه فبذلك القول الشيعي والزيد القطيع يخاف ان يصير طغوا في الايمان ومربا في اليقظة فهو بالمدى من امثال

اشكال هذه الافاديل وبرهان السجانه من النقوه بهذه الاباطيل بالاعمال انا اذ احسن الى وجدنا ان تصديق ما
 بالقضاي المقصد الحكاية عن الواقع ولا ننظر الى ملاحظ الاحمال وهذا ممكن من لم يجعل له نور افكار من نور
 القضاء بالجملة فيصالحه لان يحكي بالان الحكاية بفضي ان يتصور النسبة بما هي رابط بين الطرفين والاصح
 الرابط الا ان الوصل الطرفان باهما طرفان وهذا لا يتصور في الاحمال ضرورة فلا يتصور تعلق التصديق بها
 فكل من المؤمنين ثم النظر الى هذا الرابط لما سمع المحصلين يقولون ان التصديق يتعلق بالنسبة القاتلة الحكاية
 فكأنهم يعبرون عنها بقولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة ولم يبردها عنها هذه القضية بل انما هو
 النسبة الحكاية البسيطة فزعم انهم قائلون يكون هذه القضية خبر من كل قضية ممكن بان النسبة
 قد حكم عليها بالوجود وهذا من فاسد وهم كاسد قد سلك فيه سلك شيوعه في الافراد وقد زعم عن الحق بما اقتضاه
 ثم اعلم ان لا يرب في ان الطرفين ليس ما يتعلق به التصديق الربا ليس متصفا بالاطلاق فاذا انتمت النسبة الربا
 الرابط بينهما ومنه حقيقة القضية صارت حكاية عن الواقع وصحلت بالمطابقة ولا مطابقة والتصديق والتكذيب فافهم
 انما خبره عن حقيقة القضية مالا دخل في التصديق فلا يتعلق التصديق باهم خارج عن حقيقة القضية والعقد الاجمالي
 عن حقيقة القضية فلا يصلح ان يصدق او يكذب فبطل قول صاحب الافق المبين وكذا قول من قال المتعلق بالذات
 النسبة لكن ملحوظ بما لا استغراق فان النسبة بذاتها لا يتغير خارجها من القضية ولست حكاه من شئ ثم احكام بالذات
 في القضية انما هي النسبة لانها هي المرأة ماني الواقع واما الموضع والمحل فانا لا نعتبر ان توفقت تصور النسبة عليها
 مرادة من جالها انها مائة فلان في المتعلق بالمتعلق بطل قول حاشية منهم المحشي في المصدر المعاصر لمحقق الدواني ان المتعلق بالمرأة
 والمحل حال كون النسبة رابط فاذن الذي يصلح للاعتبار اتصال احداهما ان يكون المتعلق النسبة الحكاية التي هي
 المرأة وثابتها الحكمي عند الذي هو المرئي والثاني ما احتاره بعض اعظم المتأخرين صاحب العروة الوثقى وقد استعمل
 هو الحق لان المقصود من احكامه انما هو الحكمي عند والحكاية مرادة فالمصدق انما يتعلق بقوله به فيكون هو مصدقا او مكذبا
 لكن اني عندى الاحتمال الاول كما عليه المشهور لان الحكمي عند بما كان من المستحالات كما في الكواكب وتعلق التصديق به
 فهو متعلق التصديق بل ان صدق التصديق عليه في نفس الامر مع انه لا شئ محض فان قلت الحكمي عند في القضاء بالاكاذيب
 وان لم يكن في الواقع انما يتحقق بعد الاعراض وهذا القدر من الوجود وكفى لان يكون متعلقا كما ان هذا التصديق لم يعلق

بالعلم التصوري قلت الذي يتحقق ليس كحكاية فزفان الحكاية لم يقصد منه والا لما كذب القصد بل الذي قصد منه الحكاية انما
هو باعتبار الوجود والواقع وبها ليس في الواقع شئ حتى يكون مصدقا به فالحق ان التصديق انما يتعلق بالادراك والادراك
بالنسبة المحاكية ثم نخرج منه الى الامر الذي هي حكاية عنه ومراة له فان كان يحكي بتعلق به ثانيا والام بتعلق الاول ثم انه يتعلق به
اجمل المركب **فان** وقد دريت ما كنونا اتقنت ما عينا فمن على لغة منك ان لا تزعج من الحق المبين ولا يتكلم من القصد
المبين من ان التصديق نوع من الادراك لانه يتكيف النسبة المحاكية باهنا مطابق لموافق هذا طرزا لكن هذا النوع من
معانيه لاكتشاف الذي في التصورات افلا ترى ان المحقق عند المستبشرين والمفسر في مدارك المتخصص ان الدليل انما يوصل
للعلم بالكم وليس كذلك بعد تمام البرهان الا انه يسمى بالادعان فلو لم يكن واخلاف حلال العلوم لعاد الدليل على الامر فبالعلم فالحق
اذن ان الادعان والتصديق نوع من العلم والذي قبله لا يطارده العلم بعد حذف الشخصيات الدينية وما يرتب عليه ليس
ينبغي بعد حذف الشخصيات الدينية ولو احقها النسبة بل مطلق التصديق من حيث هو كما لا ينبغي بعد حذف شخصيات
الشجاعة القابرة بالنفس الا مطلق الشجاعة فليس اخرى من ان يستدل به على مجازة العلم المعلوم بالذات ان يستدل بالانها عدم
على كون التصديق من حلال العلم بل الحق ان كونه من انواع العلم ضروري فهو دليل على بطلان قولهم العلم هو الصورة بل العلم حقيقة
مغايرة للمعلوم قائم بالنفس قيام الشجاعة فلما اتي بتمام الشجاعة يصدر عن محكمها الا انما المخصوصة كك تبتر بتمام هذه
الصورة الصفة الا ان المخصوصة من الاكتشاف ونحوه وهذه الحقيقة فتمتها نومان التصور والتصديق وسيا في زيادة كونه
انث الذي تعالي ثم استدل المحشي على ان التصديق غير الادراك بقول الشيخ في قسمته العلم انما تصور سافح وانما تصور
تصديق فعارض لا يقول الشيخ في الحاجة وكل علم فهو التصور بمعنى ما او تصديق وما نقل المحشي عن تصديق المصطلح التصديق منقسم
الحكم وحده من غير ان يدخل التصور في مفهومه ونحو الخبر في الحكم والتصور هو الادراك السافح وكانهم قسموا المعاني
الى نفس الادراك والى الحقيقة ونسبوا ما يلحقه الى محله فالتصديق والتكذيب والى ما يجعله كك كالميات الا حقه من
الامر الهني والتمني غير ذلك وسبوا التفسيرين الاولين بالعلم فلا يدل على القصد به فاذا اتعرف بان سبوا القسم التصديق
علما وحله اذ الادراك العلم التصوري فان الادراك في الاكثر يطلق عليه ثم في كلامه مسامحات صريحة في ان يكون
لا طلاق بكلامه كيف يستدل بكلامه على غيره ولو سلم ان ما قد المحصل ان التصديق ليس من العلم فاما حجة على حسنة
والكان لغة عند المتفلسفة من المتأخرين لكن تعرض لما يكره فيقوه ما موزر رتبة البطلان بل بالمتناسقات قال الخ

قال الخواجه رضي الله عنه ان التصديق ليس بحكم حقيقة العلم بل هو تصور فقط واستدلال عليه بوجوب الاول ان التصديق قابل
لشدّة والضعف فيكون من تصور الكيف ولو كان العلم ملا بالنسبة لكان مبادىء من النسبة مع الشخصات او غير من
العوارض والنسبة من تصور الاضافه لا يمكن ان يتصرف بالشدّة والضعف ولو اخذت مع غير من العوارض ولا يكون المقيد
المأخوذة من الاضافه غير تحت تصور الكيف بضرورة لا يمكن ان يقول احد ان وجود التصديق يقبل الشدّة والضعف
او الوجود غير قابل لما ولا يدر الا ان يقم ان الشدّة والضعف من عوارض النسبة والثاني اذا حصل التصديق بعد
الشك فحصول التصديق بل بطلان الشك ام يتبع لا سبيل الى التجاوب والاجتماع واليقين والشك معا لا سبيل
الى البطلان او ظاهر اننا اذا اوردنا شيئا لا يزول عنا الا وراك ما ومنه ملخص اليعقوبي من وجوبه الى غيره والاتفاقات
بهذه النسبة باقية كمالها فليعلم ان لا يزول وبان الوجهان انما يفيضان ان التصديق ليس بعينه الصورة العلمية بالنسبة
لان لا ليس من قبل العلم ان كان غير الصورة وقال المشي في بعض تصانيفه ان التصديق على تقدير كونه ملا يكون مغاير
للعلم والمتمم مع العلم ليس العلم التصوري والجواب عن الورود الثاني ان في صورة الشك قد تحقق بالنسبة
فمن العلم احد ما تصور النسبة باهي مرارة والثاني في الشك والنسبة ملاحظة بالاول وبن الثاني فاد حصل التصديق
انقضى الشك وقام التصديق مقام العلم الذي كان به الاتفاقات باقية في الحالين لكن هذا انما يصح اذا كان العلم
المعلم فافهم **قوله** لا يتقيد بمعنى القضية او بمعنى هذا الالزام وان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل واما قبل ان
هذا انما يصح لو لم يكن المركب مركبا من غير مستقل وما يحتاج اليه غير مستقل فان الجميع لم يحتاج الى امر مغاير وطالب
قد عرفت ان المعنى غير المستقل انما يلاحظ بتجار العوض بقى هذه الملاحظة لا يمكن ان يصير ملحوظا بالذات فافهم **قوله**
لانا نقول الاستقلال وعدمه صفة للملاحظة بمعنى ان الاستقلال وعدمه الاستقلال بالبعان للملاحظة شئ واحد
في ملاحظة مستقلة وفي اخرى يكون غير مستقل وتحتية انك قد عرفت ما سبق ان عدم الاستقلال عبارة عن ملاحظة
الشئ بتجمل ملاحظة شئ آخر بان يكون مرادة لتوف حاله ولا شك ان هذا المفهوم حقيقة الية فليست ان خطها
فقد امن دون ان يكون مرادة لشئ فوضيحي المثال ان معنى من نسبة مخصوصه بين شئين لا يبرهن بالابتداء
لان مفهومه الابداء او انما ص كلف والابداء او انما ص ليس بنفسه بل معرفة بالماضي والخط من حيث انها
نسبة من السير البصر بحيث يكون الاتفاقات البهها بالذات وتلفت اليها بتبعالاتها من حيث انها مرادة

حال السير البقرة العنق في نفس السمع قطع النظر عن الملاحظة فهو في هذا المعنى غير مستقل لا يصلح ان يحكم عليه وفي هذه
 الملاحظة وان لم تخط هذه النسبة نفسها من دون تعيينه ولم يجعل مرادة الشيء يكون مستقلا وان استعمل تصور
 تصور الطرفين وصالحا ان يحكم عليه وبهذا ظاهر جدا ومن هنا ظهر الفرق بين المعاني الخفية وبين معاني الاسماء
 اللازمة للاضافة فان معنى هذه الاسماء هو مستقل عن نسبتها لاضافة غير مستقلة لانها نفس الضافة والنسبة وما ورد
 اولاس معنى الاستقلال وعدمه على ما مر جواب عن اخرهم الاحتياج في التعقل الى امر اخر وعدمه ولا يلزم ان يكون كل امر
 متحيا الى الغير الا ترى ان العنوان في التصديق المحصور مرادة لا فروع انه مستقل بل يحكم عليه عند المحقق والمحقق الاول
 وجهما السمع وانما انه لا يحصل معنى الرتبة في النسب والحروف فمن المعلوم انها لا يجعلان وسيلتين لعلم الطرفين فان علم
 مقدم على علمها وانما بان ما ذكره في التوضيح ليس شئ فان الابداء المطلق والكان لا بد له من متعلقين لكنهما بعد من
 يقومان من لفظ الابداء الاحتياج الى ذكر لفظ اخر فلا كان مستقلا ولا ابتداء الخاص لما تبقية التعقل باسمه مخصوصا
 من لفظ من بدون ذكر اللفظ والاعلي كان غير مستقل فالمستقل هو المطلق وغير المستقل هو ما كان من موصوفا لمطلق فلم يصير
 المستقل غير مستقل بل غير مستقل كسب من المستقل واما في بصير المركب غير مستقل والمطلق باق على استقلاله
 اما الاول فلان المراد بالاحتياج في التعقل في تفسير المستقل الاحتياج انما من حيث يكون تابعا في الملاحظة والافعال الاحتياج موجود
 في الاسماء اللازمة للاضافة في الاسماء الشرط مع حكمهم استقلالها وليس سائجا لاجابة مطلق الرتبة الملاحظة المحصورة
 التي يكون لتعرف حال الطرفين لا تعرف انفسها ويكون ثلوثا بان النسبة بينهما وهذه الرتبة مفقودة في معنويات المحصور
 كما لا يخفى على ذي كياسته واما حلوط الثاني فلا مانع منها معنى الرتبة بحيث لا يبقى استثناء وقول من المعلوم انه فيه خلط فانما
 انما يكون مرادة لتعرف حال الطرفين لا تعرف انفسها بل هي ملاحظة بها او نسبة بين الطرفين وتجعل مرادة لتعرف حالهما
 مع قطع النظر عن هذه النسبة فلو كان هذا التقابل قد اخذت مرادة لنفس الطرفين من هذا من ذلك واما الثالث فهو
 على انه فهم من لفظ الابداء معنى الابداء بمعنى الابداء الاسمي وحل مطلقه مستقلا وفهمه غير مستقل ولم يفرق بين ما كان
 نفس النسبة وبين ما يكون موصوفا لها فلا ابتداء موصوفا لها والعارض غير الموصوف والموصوف مستقل ثم انه حكم بعدم
 استقلال الابداء انما صرح ان الحكم عليه باحكام كثيرة مخرج من التبعية بمعنى اسمي وفيه وليس مراد ان تقوم من لفظ
 الابداء معناه بل المراد معنى من الذي يكون بين متعلقين غير واعنه لفظ الابداء انما صرح بتعبير عن الشيء بلا زعمه لانه لا يخلو

بعد القطب لا زوايا المعنى لغيره وحدة ثم قوله بل غير المستقل مركب لفيدان كل ما هو غير مستقل مركب وهو ما قد
 لان الجزء الاخير الذي يفيد تقييد المطلق لا يكون الا جزئيا بين متعلقين فيكون مطلقا مستقلا وخاصة غير مستقل
 النسبة ومن البين ان لا نسبة بينها قطعا فثبت ولا تنزل او اعرفت ما حفصا فحقول حاصل الجواب ان النسبة
 الاجالية فيها حظ واحد متعلق بالجميع من حيث الجميع ولا يمكن فيه التبعية في الملاحظة بان يكون احد الاجزاء ملحوظا بالذات الا
 ملحوظا بالشيء فان هذا يستدعي تفصيلا فالجميع من حيث الجميع مستقل في هذه الملاحظة والكان غير مستقل في ملاحظة اخرى
 تفصيل بان يكون الملحوظ فيه الى بعض الاجزاء بالذات والى بعض اخر بالشيء فانهم ثم ان هذا الكلام اى كون الجميع
 مستقلا صاف الاعتبار عليه الا انه لا يصلح على اى صاحب الالفين البين فانه يزعم ان المستقل في المستقل غير المستقل فلهذا
 حقيقة ولا بأس به فاحمل مخطئنا فخصه ولا يقال به ثم كون شيئا واحدا مستقلا غير مستقل وان كان فخاص
 يجب ان يعلم ان احراره في الوجود والنبوت بان يكون نفسه مستقلا واذا الوخط بانه كون شيئا بشي يكون كونا
 غير مستقل فخاصا والكون التام والكون الناقص واحد بالذات اما التفاضل باعتبار الملاحظة ليس صحيحا
 هذا انما يخرج فيما يكون حقيقة نفس النسبة والوجود ليس حقيقة النسبة بل قد يوصف بالنسبة كما في وجود الاجزاء
 فخاصا وكان التام والناقصة مختلفان حقيقة فانهم **قوله** فاذا الوخط بمعنى النقص ملاحظة اجالية اه اعلم ان الكلام
 العلم الاجمالي طويل ولا بأس بان تفصيل فندكر امه والكان المقام غير مباحا علم انه قال الامام الرازي العلم الاجمالي
 وهو ان لا يكون العلم حاصل على التفصيل بالفعل بل على الوجه البسيط يكون بالفعل ويكون التفتيل بالقوة شيئا
 فشيئا بل لان العلم عبارة عن حضور صورة المعقول لمعاقل هذا العقل البسيط الكان صورته واحدة مطالعة
 كثيرة كانت مساوية في العتبة لتلك الاسرار المختلفة بالحقيقة فيكون لتلك الصورة الواحدة حقائق مختلفة **والكتاب**
 صور مختلفة حسب تعدد المعلوم فيكون التفصيل حاصل فظهر لك من هذا ان العلم الواحد لا يكون بمعلومات كثيرة قال
 الشيخ المحقق قد سره في الموقف الثالث ومن انكار العلم الاجمالي ثلثا انكاره الكتاب في التصورات والواجبات
 انواع المركب بتحقيقه حصل في الذهن من صورته واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصد الى
 ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض منه الذي لا ملققت الرافا وانوجه اليها
 وتفعلا صارت ملحوظة بالبال ملحوظ قصد انكشف بعضها من بعض انكشف فانما ما لم يكن ذلك الانكشف حاصل في

الحال الاولى مع حصول صور الاجزاء في الخالقين معادانا قول العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات متعددة فجوابة اما اذا قلنا كل شئ يمكن
 فلا شك اننا حكمنا على جميع افراد شئ فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ على ما يسهل
 وبمجرد ان المفهوم الكلي قد لاحظ بنفسه وبهذه الملاحظة يكون الحكم على الاسماء افراده وقد جعل الله ومراعاة لملاحظة افراده
 فيصيح في ان الحكم على افراده وكونه لم يفهم بعد هذا الجواب اذ فيه خلط فانها مطلوبة في الاول الاجمال في العلم مع التفصيل في
 في المعلوم كما قالوا في علم الباري عز وجل ان العلم واحد بسيط والمعلومات كثيرة متميزة والثاني في الاجمال في المعلوم بان يكون
 المعلوم او احدا بجملا صالحا لان يفضل الى امور كثيرة والامام انما يستعمل على نفي الاول كما بناه في عليه وليد الشئ المحقق
 قد سره افراد اوله لانه لا يشاركه العلم الاجمالي في الشئ والاختلاف لا يكتسب التصورات وليس الله كما افاد وفان انما الاجمال
 في العلم مع الكثيرة في المعلوم لا دخل له في انكار الاكتساب كيف وفي الاكتساب ليس الا تحصيل المعلوم المحل من المعلومات المفصلة
 له وافاد ثانيا ان الصورة الواحدة المركبة يكون مبدرا لاكتشاف المركب الواحد لا لا جارية لانها كالموضوع في هذه الحالة
 يفيد ان المعلوم قد يكون واحدا مركبا من معلومات ويكون هو من حيث الوحدة منكسفا ولا ينكشف اجزائه في هذا الا
 وليس فيه الاجمال المعلوم وهو غير واقع بكلام الامام المولى لا بطلان اجمال العلم مع تعدد المعلوم وقيل على الشئ المحقق
 لا يدري ما يحصل فانه ان اراد بقوله المركب مخلوق دون اجزائه انها لم يلاحظ اصلا فهو باطل لان المركب عين الاجزاء فعلى
 تقدير العلم بتفصيله وحصول صور اجزائه كيف يتصور عدم ملاحظة الاجزاء وان اراد انها لم يلاحظ منفردة بل في ضمن الكلي
 وفي الصورة الثانية يلاحظ كل بانواعه في ذلك يكون في الحالة الثانية زيادة علم بل انما حصل نصفه انفرادا وهي ليست من
 العلم في شئ او عار زيادة الاكتشاف غير مسلم بل بدعي السطوان وتوقيل انه يحصل لسبب علم اخر لم يتق من الاجمال
 وتفصيل في شئ ثم قال في التقابل وتفصيل الكلام ان الاجمال الكائن عبارة عن حصول صورة واحدة متحدة الى صور كثيرة وايضا
 من حصول صور متعددة كما يدل عليه كلام المحقق الدواني والخشي والظاهر في هذا لطلانه قد تور عند فهم ان الاجزاء التحليلية متحدة
 فيها بينها ومع الكل ذاتا وجودا وتشتخص لا انها متحدة وجودا فقط مع التغاير في الذات والتشخص لان اتحاد الوجود مع
 التغاير ونحو من يدين محال والاشياء التي علمت اجمالا لا بد من تعدد ذاتا وتشتخص والافهم بقى شيئا من الاجزاء التحليلية
 للصورة الاجمالية ان لم يكن متغايرة ما جاد النوعين كيف يكون وسيلة للعلم تمام حقايقها وان كانت متغايرة ولو تشتخصا
 يمكن اجزاء تحليلها وان كان عبارة عن تطابق صورة مع واحدة اشياء كثيرة مختلفة فهذا كما ذكره الامام بطريقه الا يعلم اتحاد شئ واحد

واحد مع اشياء كثيرة مختلفة والكان عبارة عن وحدة الالفاظ نفى الاجمال الصور الكثيرة المملوطة بلحاظ واحد وفي العقل
التفصيل بلحاظات فهذا النمط لفظ او المخطوط وقدره من المعاني المصدرية يتعد والمضاف اليه ومنها ما كانت المتصورة
ككيف يتعلق بها في لفظ واحد واليقع قد تقرر عندهم ان النفس لا يلتفت في ان واحد الى اشياء كثيرة انتهى مع طول وان
خير من ذلك ان المخطوط في هذا الكلام وان شئت زيادة تحقيق المقام بحيث يسطر الا تباين فنقول قد عرفت
هنا مقامين فالتحقيق في المقام الاول ان العلم الواحد المتعلق باشياء كثيرة متميزة لا يتصل على تقدير اتحاد العلم والمعلوم
وكون العلم عبارة عن نفس الصورة ولذا من قال ما يعلم الاجمالي في علم الباري مجازا لكان اتحاد العلم والمعلوم وجعل العلم
عين الذات واذا كان مغايرا للمعلوم فلا وجه الاستبعاد فيه ولا يلزم ان يكون الصورة واحدة حقا في مختلفه بل هو
التحقق ولنا ان تبادل ونقول المصدر والشيء المحقق قد سرى كلاما او ميانا في كنه اجمال ان الاستحالة في لفظ الصور
الكثيرة لشيء واحد واذا جاز ذلك فلا استبعاد في تطابق الصورة الواحدة لاشياء كثيرة والقلب قولنا مستوفى في تحقيق
هذا التحقيق في المقام الثاني ان الاجمال معين احد ما ان يحد شئان يصير اشياء اعدادا ووجودا فيقتضي لهما اصل للحد
وانه اجمال فذلك الشئ كماله النوع اجمال الجنس والفصل والمحدود اجمال الحد سواء على التركيب للاتحاد في الجنس
الفصل ما يبين ان ملاحظ الاشياء المعروضة نحو الوحدة بلحاظ واحد متعلق بالواحد بهذه الوحدة العارضة فيقتضي
لهذا الشئ المملوطة انها اجمال هذه الاشياء كما يقتضي اجمال الشئ والجدران فالاجمال بالمعنى الاول من فروع التركيب
الاتحاد وبين الجنس والفصل على ما قالوا ان الجنس متحد مع الفصل فيحصل حقيقة واحدة ملك الحقيقة بجزء الجنس
الفصل وهذا الاجمال هو الذي الكاره يودي الى انكار جريان الاكساب في التصورات ولا يرد على هذا الاجمال الا
ولا يلزم اجمال الاتحاد وبين الاثنين الموردين في المصداق كما استطاع عليه الشئ والذات وتبعه تسليم التركيب للاتحاد
في المعلوم لا بد من ان يتكشف هذه الحقيقة المتأخرة بالصورة الواحدة قطعا او كثر فيه اصلا والافراد اعني الجنس
فانما تحصل بعد التحليل وما قال هذا القائل ان الافراد التمييزية مستعدة واما وجودها فليس كذلك لا يلزم من هذا ان لا يحصل
الاتحاد انهم يقولون باتحاد الذات في الجنس والفصل مع هذا فيقولون انها مستعدة في حقيقة واحدة وبصورة منجزان
يكون في نحو من الوجود والافراد واحدة هي لبعدها الافراد وفي نحو اخر ذوات متعددة فمما ذكر الافراد التمييزية لا ترفع
هذا الاجمال من الجنس واما النحو الثاني من الاجمال فمما يربط فاما اذا تراجع الى وجدنا نتاجه ملاحظ الكل دون

ملاحظة الاجزاء بل تحتاج الى ملاحظة اخرى وما قال ان النحاط بعد وبعده المضاف اليه فليس شئ لان المضاف اليه
واحد وهو المركب وانما اشتراط الوحدة الحقيقية في المضاف اليه فليس ببناء ولم يقل لاحد وقوله انفس لا يتوجه
في ان واحد الى شئين فلو سلم فاما سلم في شئين بل هو طين بلحاظ طين او لا ترى ان السخص الواحد الملتزم من شئ
يكثره كيف قامت به البوة واحدة من جهة الوحدة العارضة فكذلك يجوز تعلق لنحاط واحد بمن جهة الوحدة العارضة و
الكثرة عشرين يكون مكافئة فاصحة وانما كلام الشئ المحقق قدس سره فانظر الى الثاني من معنى الاحمال ومناه
على ان لا يكفي الكثرة في الاستبازي نفس حصول صورة الشئ بل لا بد من ذلك من الانتفاة فاذا حصل الصورة
المركبة من شئ مركب لم يفتت الى اجزاء بل الى المركب الواحد لا يكتف بالاجزاء انكث فاما تمايزه بكل جزء من الاجزاء
والمادة وهي ان المركب عين الاجزاء فسلم لكن استلزام ملاحظة الكل ملاحظة اجزاء ممتاز او مقصود هم كيف يتبين
المطلوب ثم صورة الكل مشتمل على صور يمكن ان يلاحظ بها الاشياء وينكشف عنده متى مشاؤهم الاحمال منها انما
الاولى واما بعيدا بالمعنى الثاني وهو الخط وعلى كل تقدير يكون مستقلا ولا يمكن في هذا النحاط بتبعيته لبعض الاجزاء
بعض في النحاط فانهم **قد** هكذا ينبغي ان يفهم معنى الفعل اه اعلم انهم قد وجدوا معنى الفعل محكوما به واما واصله
الاعلى معنى مشتمل على نسبة حدث في زمان معين فهو مشتمل على نسبة الى ارفاع فهو مركب من مستقل وغير مستقل
قطعا قد سبب التبع الى انه محكوم به باعتبار احد الجزئين وهو الحدث وغير مستقل باعتبار اجزاء الاخر فهو محكوم به
باعتبار المعنى التفضيلي ولم يبرر انه مستعمل في خبره استعمال مجاز كما كيف وجب يلزم ان لا يستعمل فلا في المعنى الحقيقي و
ايضا يصح ان يقع محكوما عليه لانه صار معنى المصدر بطل ارادوا لانه مستعمل في معناه المطابق للنسبة
التفضيلي وتحقيقه ان لا تالفعل على معناه كدلالة المركبات فان المادة فيه والذات على المعنى الحدثي والبيد على النسبة
الوافقة في الزمان المعين فالحدث مسند الى الفاعل فالبته اذن تارة الرابطة وانما لم يصح وقوعه محكوما عليه لان
المحلول بالمادة انما اعتبر بانه مسند الى الفاعل نسبة تامة فلا يصلح الحكم عليه بهذا الكلام لا اعتبار عليه الا انهم قالوا
المعنى لا يدل على التفضيل بل على المرجح متوجه وتعلل الحدث بانه بعد اعدل منه الى ان معنى الفعل معنى احوال مستثنى
يحمل تحليل العقل الى الزمان والحدث والنسبة هذا المعنى الاحمال معنى مستقل ملحوظ بالذات فيكون الفعل محكوما
باعتبار المعنى المطابق لكن لا بد من النسبة الرابطة الخارجية عن معنى الفعل ثم انظر من قولك يحلل العقل ان المراد بالذات

بالاجمال او واحد قد كثر في الاجزاء كما يقولون في التركيب من الجنس والفصل وهو امر واحد معلوم بصورة وحدانية مطلقا
 ثم تحلل الى صور تلك الاجزاء لكن اثبات هذا النحو من الاجمال غير جدا فان اتحاد الاثنين باطل كما سيجي على انفسهم
 ح ان يصح حمل الزمان على الحدث وبالعكس لان مناط ايجل هو الاتحاد وفي الوجود في نحو كذا يصح حمل الجنس على الفصل
 والضرورة ترجيح كنههم او هو الاتحاد بين الاجزاء في كل مركب عند انقسامه من النقط المفردة حتى يكونوا في البيت
 وفي البلطة او او اتحادا والتضمين والمطابقة فقالوا المفهوم من النقط معنى متصور له صورة وحدانية فهذه الصورة
 بما انها صورة له فهم له وبما انها متخذة الى الاجزاء فهم لها وقد حكم البعض بان الفعل يستقيم بحمده وتعليل بالاجزاء يكون
 محال الارتيات ذلك ان نقول ان المراد الازم الواحد المركب من الاجزاء الملتصقة على ما وحدانية متعلق بالجزء
 من جهة الوحدة العارضة له والمراد من التحليل حسب الملاحظة فهناك ملاحظة واحدة معدة لان بلا خط الاجزاء
 على طيات معدده وهذا الاسم وعلى هذا ما اشتهر ان استقلال الفعل باعتبار المعنى التصنيفي محل تامل ثم لا بد لي
 هذا من القول بان النسبة المتصورة في مفهوم الفعل ملحوظ على ما مستقل ومن القول بان الفعل كالتاريخ بين المعنى
 الاسمى صالح لان الحكم عليه به والمعنى احرى لا يصلح لشي من معناها وانما الصالح للحكم به معناه التصنيفي بالمطابقة للمادة
 وهو وان كان في نفسه صالحا للحكم به عليه الا انه لا يصلح للحكم عليه بالانه يتخصص في الفعل لا اعتبارا بمكملاته من حيث انه
 مستقر في مفهوم الفعل بالانه منسوب الى الفاعل فانهم قيل قالوا الاسم والفعل استقلال والحرف غير مستقل ثم
 لما وجدوا ببعض الاسماء كالاسماء الازمنة الاتحاد متوقفه في فهم معناه على الغير والفعل في فهم معناه على الفاعل
 ما هو في التقصي وركبوا على من عبادا وحقيقة الحال ان الواضع لم يصح بوضع لفظ معناه وانما اخذوا من الاستعمال
 من غير قرينة ثم لما وجدوا استعمال الحروف في معان خبرية متوقفه على فهم متعلقا بها حكموا انما موصوفه على
 الخبرية وحكموا بعدم استقلالها وقد اصابوا فيه لكن بكذا حال الاسماء الازمنة الاتحاد فانها لم توجد فقط مستقلة
 الا في اصناف خبرية فالوجه في فهمها بانها موصوفه لمعان كلية لكن علب استعمال في الجنيات مع ان ليس موصوفه لعل
 سوى الاستعمال الجارية فلو جاز هذا فاعلم بالجزء مثلا في الحروف فليس الفارق الا الحكم فان قالوا اسما انظر
 بنا الى ذلك قبل لم نعلمه باستينها ولم يصح به الوضع وكذا حال الفعل فانه لم يستعمل الا في الخبريات المتوقفة على
 الغير فاجب الحكم باستقلاله فان قالوا انه موصوفه لنفسه الى الفاعل المطلق المفهوم في ضمن الفعل قبل تميزه في

احواف سائر دليل الوضع الاستعمال من غير قرينة وهو في الخبريات وان قالوا انه موضوع للمعنى اجمالى مستقل دون تفصيل في
 مستقل قبل شكه جاز في احواف البنى وما قال المحشى في الخشية التندبة متى الاستقلال كون المعنى متعلقا بالخط
 من غير واسط في العروص بهذا يظهر الفرق بين الاسماء كالاسماء والاضافه وبين الاداة والفرق بين
 ومطلق الاسماء وبين الاداة في صحة الحكم فيها بان مناط الحكم على الملاحظة بالذات فلما كانت معاني الكلمات والاسماء
 ملحوظة بالذات ومعاني الاداة ملحوظة بالعرض صح الحكم فيها ولم يصح الحكم فيه فلا يخفى وبذلك فمن يراه من جاز هذا الفرق
 ومن ابن بن الحكم وما الدليل عليه وبالحجج الدليل الذي جعلوه وليلا الوضع منقضى لكون الاسماء المذكورة والفعال مطلقا
 من قبل احواف فان وافق فيه فليس غير قابل للمعنى بقية مثله في احواف فان فرق متمسك بتفصيل انتهى وانت لا ينبغي
 انه استصعب هذا التماثل الفرق بين احواف وبين الاسماء للامثلة والاضافه والفعال هو على من تفصيل الاله سبحانه
 عليه بسيرة فانه لا يرتاب عاقل ان من المعاني ما قد يتعلق الى اللحاظ بالذات ويصلح لان الحكم عليه وبه ومنها ما هي
 بين شئين ملحوظ ما هي نسب للحاظ الطرفين ولا ملحوظ بالذات فلا يصلح للحكم عليه وبه ثم المعاني الملحوظة بالذات قد
 بها تلك النسب على وجه الزوم فتحجج الى فهم المعنى المتعلق لاجل لزوم النسب اياها لا يكون تلك المعاني انفسها
 وهذا ضروري ليس محلا للريب والارتباب ثم لما تنوعت احواف استعمال الالفاظ فوجدوا البعض الالفاظ مستقلة
 بلا قرينة في النسب الملحوظة بالعرض للحاظ الطرفين وسماوا هذه الالفاظ حروفا ووجدوا البعض مستقلة في المعاني
 الملحوظة بالذات الصالحة للحكم عليه وبه فسموا اسما ووجدوا الباقى خاص بها معنوية كالاضافه واليكاف والفرق
 ونحوها فانها لا يصلح لمعناها الا المعاني الملحوظة بالذات ومنها التي تجعلها علامات لاسميتها ثم وجود البعض
 الالفاظ منها مستقلة في معاني ملحوظة بالذات بلزوم نسب اضافية فجعلوا لازمة الاضافه وحكموا بعدم جواز استعمال
 الاكثر المصاف اليهم وجدوا البعض الالفاظ منها مستقلة بدون قرينة في معاني ملحوظة بالذات متبصرة على انها
 مستقلة الى شئ في زمان معين وسلموا بالافعال ولا يصلح هذه المعاني للحكم عليه وبذلك الفرق صحيح واضح وما ذكر
 التماثل من ان دليل الوضع ليس الاستعمال من غير قرينة دون النقص من الواضع فسلم لكن الحكم بوجه
 المعاني الغير المستقلة ليس محروجا وانهم اياه متوقفة على الغير في التصور خارجا عن بل لانهم وجدوا مستقلة في معاني
 هي نسب من شئين لا يصلح لان يتعلق بها اللحاظ ولا يصلح ما هي مفهومة من الحرف في الاستعمالات لان الحكم

لان يكلم عليها وبيان الاحتياج المعبر في عدم استقلال المعاني الاحتياج في نفس الملاحظة كما يتجلى بالعرض الى بالادرات
 في عرض الوصف لا يسلط الاحتياج وهذا بخلاف الاسماء اللازمة الضافه فان معانيها المفهومة عند الاطلاق
 وجودها صالحة لان يلاحظ بالادرات ولا يصح ان يضافها فان النسبة الضافه كالانسان وانه في انفسها كون
 المقصود مظهر بالادرات نعم هي مظهر مظهر ونسبة اضافية عند التماثل بما ولد الحكماء يكون بالادرات انما
 ومعانيها المفهومة من الفاظها كايه تحصيل بالانسان الى المضاف اليه المعين ونه اليفهم منها عند التماثل
 كليت دون الحروف فانها لا يفهم منها وجود ماضى ولو عند التعدد واما الالفاظ فقد وجدت محله ما هو متوقف على
 الالفعل تعلم ان فيها المعاني مستقلة عرض لها انسانا الى الفاعل فهذا المستقل بالآخر مضافا كما هو الظاهر عليه
 المحذور فالمستقل هو انفس معانيها مضافات بمحله مستقلة استندت الى الفاعل فالانسان والادرات
 لازم لها كما كان الضافه المحترم لاسماء اللازمة الضافه فنفس الفاعل فوق باتم ووجدان الله سبحانه وهو سبيل
 السبيل ومن لم يجعل الله له نورا افاله من نور **قوله** والافكسية الوجود يستلزم كسبه لعدم لان عدم عبارة عن
 سلب الوجود واذ اتوقف الوجود على النظر فنفس توقف عدم ضرورة استلزام توقف الوجود ونوقف الكل
 مناقشة ظاهرة فان الوجود خارج عن حقيقة عدم لان عدم عبارة عن سلب المضاف الى الوجود الوجود
 خارج فتوقف عدم على النظر بالعرض بواسطة ارفاج لازم في التصور ثم منتهى كلام المحشى على انه استدلال بغير
 التصبغة المنفصلة والظرفان الشئ موجود الشئ معدوم والحكم بالتساوي وقد تميز الشئ المحقق قد سره عن احد
 الطرفين بالوجود لان محط التساوي هو محمول الطرفين وقال بعضهم الاستدلال بالجملة المروية المحمول مع الطرفين الشئ
 والمفهوم المروى ومقصود الشئ المحقق ان احد الطرفين هو المفهوم المروى يجوز ان يكون نظريا او اقتصر على التعبير عنه
 الوجود لان الكلام فيه حكايه قال ان تصور احد هما الذي هو الوجود او عدم مع فايراد المحشى سافط عن **اصوله**
 قال الشيخ السلب محل على عدم ولا ينكسر اى كليا فكل عدم سلب وليس كل سلب عدم وهذا بطريق عدم سلب
 والعدم لكن لا يلزم منه ان يكون عدم سلب الوجود حتى يصح التأييد لكن لا يفرق في فانه اذا كان عدم انفس
 لا يفرق من تعبير السلب الشئ ولا يصلح الوجود فاذا انعدم سلب الوجود وما قبل عدم سلب الذات لظلالها
 عن صفه الواقع كايه شبه جعل السبب مع يصح العموم المطلق من السلب والعدم ولا يتم التأييد فقيده ان الشئ

حين الحكم بالانسان الضافه الى الالفعل

من حزن اصحاب الجعل المؤلف في سلب سلب الوجود والاولى ان يقال ان البديهية ايضا سلب عن الواقع من سلب الوجود فمطلوب
 الذات عن الواقع فزوري حين العدم مع كبر ان يكون العدم عبارة عن سلب الذات او الوجود فيصير العدم المطلق وتوابعه
 قبل نفي الشئ بحسب الجعل من النظر واما النظر الذي حقق فيكم بان السلب العدم فلان فان السلب الانصاف الالهي الوجود
 الا ان يقال ان السلب لا يضاف الالهي الوجود واعم من الرابطة والوجود في نفسه والعدم انما يضاف الى الوجود وانست لا يذهب
 عليك ان السلب مفهوم قد لا يتغير مصفا فابل لوقد مطلقا وقد يضاف الى سلب الوجود وقد يضاف الى سلب الوجود
 الرابطة فيقول بان السلب لا يضاف الالهي الوجود وان صدر من الشئ المحقق في حواشي شئ التجريد مطلقا والعدم
 والا فلا يصح واما القول بان السلب يضاف الى الوجود والباطني وان استبره فعل الحق خلاف ذلك لان الوجود
 نسبة غير مستقلة على ما يقال يمكن ان نسب البديهية الى الوجود لا يضاف بل النسبة السالبة بمعنى بسيطة كالنسبة الايجابية
 عنها غاية التباين بحيث لا يتحققان صدقا وكذا فيهم بعد تسليم ان السلب يضاف الى الايجاب فهذا السلب الباطني غير
 السلب الذي كلف فيه فانه سلب مستقل ولو سلم ان السلبين لا يتقلبان حقيقة وان الكلام في مطلق السلب فالعدم
 ان سلب الوجود الاعم سواء كان رابطيا او وجوديا في نفسه فكما ان السلب سلب الوجود والوجود والباطني لك العدم
 عدم في نفسه وعدم الرابطة فيج لا ينفع في بيان العموم ان السلب قد يضاف الى الوجود والباطني فان العدم ايضا لك
 قد بر **قوله** الحاصل ان يختلف البديهية والنظرية **قال** في المحاشية ويقرب من ذلك ما قيل البديهية والنظرية يختلف
 باختلاف العنوان او لا عنوان انهما الامعان الاجمال والتفصيل انتهى استدلال الشئ المحقق بانها في على الاول
قوله فاستدل بديهية الصورة العلوية لم يرد بالصورة الشخصية المعنى المصطلح كيف وسميت بهذا الصورة شخصية
 بديهة فان الكلام في الوجود المطلق وهو ليس بشخص بل المراد بالصورة المحصورة التي لا يكون الحكم فيها على اواكثرة
 وبالصورة الكلية الصورة التي يكون الحكم فيها على اواكثرة والحاصل انه يستدل بفضية كل فاعلة بان كل اجزاء من
 اجزائها انما تصدق ضرورة في قيد خل في هذا الحكم الوجود والعدم والشئ والنسبة اجمالا على ان القضية القابلة بان خصوص
 الوجود اعم في الشئ الاول يستدل بالكلية القابلة بان كل فرد من افراد الاوسط محكوم بالا كبر فيدخل فيه الاصغر اجمالا
 على ان القضية القابلة بان الاصغر محكوم بالا كبر **قوله** ولك ان تجعل الصورة التي تفرق بين هذا التفريق والاول ان في
 الاول محصل الصورة الكلية كبرى الاستدلال اما هنا فتوعد الكبرى قضية مطلوبة ويكون نظم الاستدلال كذا الوجود وما

ما يتوقف عليه هذا التصديق البديهي الحاصل للبلد والبصائر وكما يتوقف عليه البديهي بديهي فالوجود بديهي
 فيه انما يحكم بالتساوي في المعنى انما يتصور الوجود والعدم وحكم بالتساوي بالذات بينهما بالوجه الذي تنصورهما في هذا
 الوجه ليس مغاير الحقيقة لانهما متساويان بالذات وانت لا ينبغي عليك ان ليس الحكم في القضية المذكورة
 بالتساوي بين الوجود والعدم اصلا لان القضية منفصلة فالحكم فيه بالتساوي بين النسبتين فالحكم المقصود
 بقولنا ان الشيء معدوم ليس الشيء موجودا واحدا في النسبتين ايجابا وبالاخرى سلبا فالحكم بالتساوي بالذات
 صحيح وان كان المقصود ثبوت المعدوم للشيء فالحكم بالتساوي ليس بالذات لان كلتا النسبتين ايجابا
 وان استدل بان الوجود صاف للمعدوم قضية بديهة فالحكم فيها بانه الوجود للمعدوم في الابد ان يكون
 المفهوم ان نفس حقيقة الابل الحكم بالتساوي بالذات بين حقيقة صاير اخرى وكلامنا في التفسير المذكور
 في المتن ثم انحصار التساوي بالذات بين الوجود والعدم ليس مبنيا ولا بينا فامل **قوله** فتأمل اشارة الى
 ان المحكوم عليه لا يجب ان يكون متصورا بالذات بل يجب ان يكون ملحوظا بالذات والفرق بين التصور
 والملاحظة كما في التساوي هو فيه ويراها ظاهر كذا في الحاشية والحاصل ان الملاحظة بالذات في علم الشيء الوجود
 هو الوجود والحكم انما يكون على الملحوظ بالذات في يجوز ان يكون المتصور من الوجود ووجهه ويكون الحكم
 بالتساوي بالذات بين حقيقي الوجود والعدم ثم ان المحشى قال في الحاشية الهندسية في جواب الاراد على
 التعالين ان الحكم في المحصورة على نفس العنوان لا على الافراد لان الحقيقة هي المقصورة بالذات بان
 اللقي على عنوان الموضوع جعلت راءة للملاحظة الافراد والملاحظة انما هي الافراد للمحقيقة والحكم عليه
 ان يكون ملحوظا بالذات بهذه العبارة والنقص عنه ان التوجه يتعلق اولا بالذات بالافراد لمطلقا
 من حيث انها متحدة مع الطبيعة فكلون نفس الطبيعة من حيث الخصوصية والعدم وتعلق القصد والتوجه
 قال الله الوجود في علم الشيء بالوجه مرادة لدى الوجود والمرادة من حيث هي مرادة لا يمكن ان يحكم عليها
 انها نفس الطبيعة فالمرى هو الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها افراد
 مخصوصة بها فالمرادة والمرى بها في الحقيقة متحدة بالذات ومختلفان بالاعتبار انتهى فقد صرح من هذا
 ان الوجود البصر غير ملحوظ بالذات وانما الملحوظة نفس متحدة مع الافراد في الحكم انها بالتساوي ان كان الوجود

متصور بالوجه على الوجه بانه متصور مع ذي الوجه فلم يكن حقيقة الوجه وعلو طرأ أصلا إلا بالعرض وهو لا يصلح لمحكم بالثبات
 وبالذات فاذن التصور لنفس حقيقةهما وج سقط الافتراض لكن تقول اين الملاحظة بالذات في علم الشيء بالوجه
 لنفس الوجه بانه متصور مع ذي الوجه بانه بالوجه ان المحشى كثر في كتابه هذا وغيره من الكتب ان المقتض
 اليه بالذات في العلم بالوجه ذو الوجه وترجع في حواشيها التمهيدية ان المرأة والمرى فيه تعبيران بالذات وتعل
 ذلك القول منه هناك ليس تحقيقا عنده وانما قال توجيهه لما لم يجب المحقق الدواني ان الحكم في المحصورة على العتوان
 وترجع فيه فراجح وانما ان الملاحظة بالذات في علم الشيء بالوجه هو ذو الوجه لا غير فخرج عليه فراجح ان
 في التوجيه بالذات تحصل صورة المحذور اجمالا واولا والارزاه طلب المجهول المطلق لان العلم ثم تعليل بالمحذور لان
 العلم بالمحذور من الانقضاء والعلم بالوجه لا ينفذ ثلثا الا سقوط الوجه من حيث البطاقة على ذي الوجه فيبقى
 المحذور المجهول مطلقا وهذا في محاب فان المجهول المطلق ما لم يعلم كنهه والوجه يكون مقصورا من حيث الارطاف
 عليه وبهنا قد حصل الوجه فلا يلزم تصور المحذور واولا كنهه الجاهلي ثم بعد حصول الكنه اي فائدة في التوجيه وادى شي
 يحصل بعد الحركة الثانية فان قال يحصل هذا التفصيل فهو عين المد وليس من المد وفي شيء وان قال المقصود
 ملاحظة المد وهو المد فالحمد وكان ملاحظة بالذات على اتم وجه فان قصد بالمحذور ملاحظة بعد حصول التمهيد
 تذكرك لما علم انهما لا يكتب الا من غير حاصل وان لم يزل فلا يمكن تعليل الملاحظة بانها وان قال المقصود ملاحظة المد
 حيث انه المد وبهذا المد اي مقيد فاعلم من المد ومحدودا وايضا بحري الكلام بانه بهذا التمهيد ان حصل انبا
 يتوجه الكلام والافهم مجهول مطلق بالبيان الذي ذكره وتحقق ان الحكم في المحصورة على الاقرار بطلب من شرعا
 لعدم وتبيننا فيه ان الحكم على الاقرار بحيث لا يبقى طريرب والارباب محل **قوله** المراد بالطلب النسبة
 الذاتية انما حصل البسطة على البسطة الذاتية لان المد في المشهور انما يتألف من الافراد الذاتية وهو التمهيد
 وسعي تحقيقه ان شاء الله تعالى **قوله** وهذا التفسير اولى من تفسيره فان نفى الامر الزايد الذي هو الوجودا من
 ان لا يكون هناك امر زائد اصلا او يكون لكن لا يكون وجودا بقصد حصول الامر الزايد الذي هو الوجود وعدم حصول
 الامر الزايد مطلقا ليس نقبضا فلا يحس تفسيره وانما قال اولى لانه هو مراد الشارح المحقق قدس سره من ازيد
قوله اعلم ان عرض الشيء لنفسه على غير عين المقصود من هذا الكلام وقع ما اوروان المختار ان الوجود عارض

للوجود والعدم عارض لنفسه ولا استقامة فيه فان الكليات المتكررة الانواع قد تعرض لنفسها لنفسها **قوله** فالجواب ان
 يكون بين الشيء ونفسه تغاير اعتباري قبل الاشك ان التغاير بين الكل وحصة بهي لكن عروض الحصة لا تقبل
 الا بان تعرض الكل للمعرض لتقيده والكل مع قطع النظر عن التقيده نفسه من دون تغاير اصلا فان نفس الشيء تغاير
 فيعرض به الجوهر من العروض الى العروض بنفسه مستحيل والجواب ان المراد ان التغاير الجبراني يكون عروض الكل في
 ضمن عروض ما هو متغاير بالاعتبار كالحصة ونحوها فكل مع قطع النظر عن التقيده والكلان نفسه لكن عروضه لما كان في
 ضمن عروض الحصة لا بأس به فاعمل فيه ومنها نظر اخر هو ان الحصة انما تحصل بالتقيده والتقيده بالاضافة فالاضافة قبل
 تحصل الحصة والاضافة بينها ليست الا الاختصاص بالمعرض فليزم عروض الشيء نفسه قبل تحصل حصة وذلك ضرورة
 مستحيل وقد كنت عرضت هذه الشبهة على بعض اعظم المتفكرين صاحب العودة الوثققي فاجاب بان المقصود بان
 العروض الجبراني عروض الشيء بان تحصل هذه العروض حصة ومنها هذا التام تحقيق فلا استقامة والتغاير المستحيل هو
 ان تعرض ولا تحصل بالمعرض حصة متغايرة وهذا لا يخفى من كذا وقال بعضهم ان المراد بالصفة العارضة الحصة المتخصصة
 الاضافة اليه كالوصف كالتوصيف لشيء ونحوه وفيه ان الضروري ان الكليات كلية كلياتها بالكلية مضمونة لشيء
 فالعارض هناك حصة مخصصة بالاضافة وتعمل التحقيق في ان نسبة الحصة الى الكليات كنسبة الشخص الى مستوفى في
 مستقبل القول الثاني والارتجال ان الشخص ليس عبارة عن الكليات وشمي زائد عليه بل الكليات شمس تنقبه من دون عروض
 امر والكل للمعرض بالعارض انما هو تعبير عن ذلك الحصة انما تحصل تخصيص الكل في نفسه لاشيئ اريد من التقيده والتقيده
 وانما الفرق بان الشخص موجود حقيقي والحصة موجودة اعتبارية فالكليات المقتضية بالاضافة انما هو تعبير عنها فالكليات مخصصة
 نحو التخصيص فمعرض له والعقل بعينه ليس الانسراج بالاضافة الكليات فان الاضافة بمرئاة الامارة للتخصيص مع ذلك
 فاعمل فيه فانه مع مضمونه ينكر **قوله** لانه يلزم ان يكون جزو الوجود الذي يعنى اذا كان الوجود عارضا للجزء يكون الجزو با هو
 جزو عارضا والجزو با هو جزو الوجود عارضا فالعارض والمعرض شمس واحد من دون تغاير اصلا لان حقيقة العارض والمعرض
 واحدة ببيان الملازمة ان سرور حقيقة الجزو الوجود ليس لان الجزو لو لم يكن معرض الوجود يكون معدوما وموجود
 ايضا لانه جزو الموجود فمن جهة كونه جزو يكون سرورضا وكذا عروضه ليس لان عروضه اكل بدون عروضه فجزو غير
 معقول فمن جهة اخرى صار عارضا هذا تعبير كلامه وانت لا يدب عليك ان اترد في الدليل الكان بان افراد

الوجود المأمور به لوجود المطلق من دون تخصيصه حقيقة او موقوفه لعدم المطلق فالترديد غير حاصل لئلا يكون الاختراع
 محصن الوجود والكان الترديد بين عروض محصل الوجود او لعدمه فنتج ان اخترا الوجود موقوفه لحقيقة الوجود
 محصن الكل انما يلزم من محصل الاختراع نفائيه ما يلزم من عروض حقيقة الكل عروض محصل الاختراع لئلا يفرغ بالعرض
 حقيقة الجزاء لنفسه ولا يستحاذ فيه كما عرف بالمشي ان عروض حقيقة الشيء لنفسه ضرب جانبا والكان حقيقة الموضوعة والعارض
 واحدة فافهم ثم اور على وجود اخر منها ان الموضع نفس الجزاء والعارض الجزاء لشيء اجتماعه مع جزاء اخر اعني العارض
 نفس في ضمنه والكل وجوابه ان الكلام في الاختراع انما جريته كما سيصح بالمشي وعروض الاختراع انما جريته يكون استقلا لا يلزم
 ان يكون الجزاء موقفا لنفسه استقلا من دون حقيقة تفكيكية وهو خلف فتردده ومنها ان الموضوعة حقيقة خبرية
 الجزاء لوجود الوجود والموجود فان مناط اجتماع التقيضين هو هذا والعارضية انما هي بحسب خبرية لوجود العارض ولا دخل فيه
 كونه موجودا او معدوما فحقيقة الموضوعة حقيقة خاصة وهي حقيقة خبرية لوجود وحقيقة العارضية حقيقة عامة هي كونه
 لوجود فلا اتمام في الحقيقة وانت تعلم ان معنى هذا التعارض على ان الحقيقة تفكيكية والسطح انما ليست لك لان الوجود
 انما عرض لنفسه الجزاء لا الجزاء من حيث انه جزاء بهذا العارض نفس جزاء الوجود ونعم حقيقة التجربة واسطة في الاثبات فان
 قلت مع لايتم كلام المحس فاحصل حقيقة الجزئية في العارض والمعرض مناط الاستحاذي قلت لعل مقصوده ان الجزاء مع
 قطع النظر عن الحثيات الاخرى لكون موقفا لان الجزئية للذات وهو تقيض الموقفية وكذا هو نفسه يكون موقفا
 لان الجزئية اللازمة له تقيضي الموضع فتأمل فده ومنها ان يكون جزاء العارض عارضا انما تقيضي عروض الجزاء ولا تقيضي
 كفاية في العارض بل يجوز ان يتوقف العارضية على امره لعارض العارض لكونه موقفا وهو كلام حق لكن ينبغي ان يستعان
 في نظيره بما ذكرتم اعلم ان هذا الدليل ان اجري في الوجود الحقيقي اي الوجود الذي به الموجدية كما هو المناسب ثم بعد
 على الاشتراك وتقريره ان اخترا الوجود الحقيقي الماموجوده او معدومه وكلا الثبوتين باطلان اما الاول فلا يثبت
 موجوده فليس الوجود الحقيقي نفسه با ولا احد منها فرد من افراد نفسه والذات تركب الشيء من نفس اوسن فرد بل لا بد ان
 موقفا لوجوده الحقيقي والا فلا يكون موجوده لعدم لاي الموجدية واذا كان الوجود الحقيقي عارضا فاما جميع افراده فيلزم عرض
 الجزاء لنفسه وهو محال لانه يصير كفاية متكر النور فيكون اعتبارا كما سببين المع في المصد الثالث اثباته واذا كان جزاء
 الوجود الحقيقي اعتبارا با ما كان الوجود الحقيقي الكل اعتبارا وهو خلف واما بنفسه اخترا فلا يكون العارض تمام عارضا

عارضه واما الثاني في خلافه اذ كان اجزاء الوجود الحقيقي معدودا كان الوجود الحقيقي معدودا وهو جامع النقصين لان الوجود
 وح لا يسبب اليه شيعة الا من جانب باقي الاشياء **قول** ثم لا ينبغي ان المقصود من هذا الدليل او فيه وقع ما لو
 المحقق الذي في ازان ارا او يكون العارض تمامه عارضا ان يكون اجزاء العارض عارضا لما هو العارض عارض لنفسه
 بالكثره فان اجزائها الوحدات ليست عارضة لمعرض الكثرة وان ارا وان اجزاء العارض يجب ان يكون عارضا
 للمعرض او لجزءه فممكن ان يكون الحال في الوجود ذلك لجواز ان يكون الوجود بنفسه الجزاء وحده وجزءه الجزاء
 وبكثرة الوجود لانه خارج انتماء الشيء الثاني ونقول الكلام في الاجزاء الخارجية ولا يتصل فنتهي الى جزاء اخر فوقه فيقول الوجود
 عارض لهذا الجزاء فيكون اجزاء عارضا اما لجزءه الثاني بل لانه لاجزاء النقص الاول فيكون عارضا لجزءه الثاني فممكن
 الشيء نفسه والا لا يكون العارض تمامه عارضا وقد اجيب باختصار الشيء الاول ولا نقص فان الكثرة عارضة لطبيعة النوع و
 الوحدات ايضا عارضة لها واما الجواب مع انه لا يتم جعل ماوة النقص الكثرة العارضة لمقولات متناهية وليس هناك طبيعة
 مشتركة فضلا عن طبيعة النوع واليتو به ايضا وحصل حديث الكثرة سندا ومنع وجوب عروض الاجزاء للمعرض الكل موقوف
 على صحة بذية الحال بدون بذية الحمل فان الكثرة استحصية العارضة الاشخاص معينة شتى من الكثرة فلو كان محله طبيعة النوع
 لكان بذية الحمل هو كذا ترى فلهذا **قول** اول ايزم من انصاف الشيء ان يتحقق ان الانصاف بالشيء لا يتسلم الانصاف
 بجزءه الذهني استقلاله لان الجزء الذهني متحد مع الكل واما وجوده فليس له وجود استقلال حتى يكون عرضا له استقلاله
 الموضوع انما هو الوجود في الموضوع فالا وجوده لا بالاستقلال لا عرضا له الاستقلال في الموضوع واما الجزء الخارجي فلما كان
 الكل والجزء الاخر ذاتا وجودا فيكون له وجود الكل وجود منفرد فالانصاف بالكل يتسلم الانصاف بالجزء الخارجي
 استقلاله وانفاده او قد عرفت ان المستعمل من عروض الشيء نفسه لا يكون بين العارض والمعرض تعارفا
 وهذا انما ينبغي في الموضوع استقلاله لان الجزء اذ كان عارضا استقلاله وانفاده كان العارض بنفسه الموضوع
 واما في الجزء الذهني فالعارض مباك ذات وحدانية وهذا الجزء متحد فيه موجودا لوجوده بعرضه فصار
 الجزء باهوتو في ذات اخرى والمعرض نفسه وح لا يستحال **قال** في الحاشية انصاف الشيء باهوتو لانصافه بالجزء
 الخارجي ليس مستلزما لانصافه بالجزء الذهني لان الجزء الخارجي جزاء حقيقته فلا يصف بالكل تمامه بخلاف الجزء الذهني ليس
 جزاء حقيقته فلا يلزم عدم الانصاف بالكل وعامله على طبق ما قلنا الجزء الخارجي معناه لجزء الاخر في الذات فلو لم يكن مستلزما

استقلاله بان يقع تحتها بنفسه لما كان موجودا في الموصوف فلا يكون الكل عارضا تمامه وانما الجزء الذهني في فليس معوجا متعرجا
 بل هو الآخر والكل فلا يكون له وجود مستقل فلو لم ينصف به الموصوف استقلاله ولا يوجد فيه استقلاله لا يلزم من انحصار
 الانصاف بالذات الاحدية التي هي بعينه هذا الجزء وذلك ان الجزء بل الانصاف بالجزء الذهني بعينه الانصاف بالذات الاحدية
 وبينها وبين الجزء غير هذا يلزم العوض بنفسه المستعمل والمراد بالعوض الحمل بالاستحقاق كما هو المتبادر من نطق العوض
 او اعرفت ما قرنا لك ان دفع ما يتوهم ورودة ان الشئ فهو حقيق في فاعلموا يا سائل الشهاد ان الشئ او قيل
 وحمل عليه بقول على ويكون ذلك الشئ نفسا شئ اخر وقيل عليه بقول في يكون الشئ المقول عليه بقول على اعتمادا انهما سواء
 كان الشئ المقول بقول على ذاتا او عرضا وظاهر ان الجزء الذهني مقول بقول على الكل فكل او كان نفسا فافهم
 نعمت ويندفع اليه ما قيل ان المراد في الدليل بالعوض اجمل ومن البين ان محمول الحمل محمول فالانصاف بالكل
 الانصاف بالجزء الذهني قطعنا وقد قيل في تفسير كلام المحشى ان المراد انصاف الشئ بالكل لا يستلزم انصافه بجزءه
 على تقدير عدم التلازم بين التركيبين فان الجزء الذهني على تقدير ليس جزء حقيقة بل الاجزاء عوارض متفرقة
 ولا يلزم من الانصاف بالشئ الانصاف بجزءه وانما على القول بالتلازم فالجزء الذهني متوحد مع الكل ذاتا ووجودا
 والجزء الذهني المتوحد مع جزء حقيقة فالانصاف بالشئ بالكل انصاف بجزءه الذهني مستلزم الانصاف بجزءه الخارجي ثم لما
 يروى على ان هذا الاصطلاح ليعلم على ان تخصيص الدليل بالجزء الخارجي ثم يبطل التركيب الذهني بكلام التلازم ولم لا يتم الدليل
 في كلا الجزئين على تقدير التلازم آجاب بان نعمين السطري ليس واجب على المناظر وكان طرقتان احداهما تعميم
 الاجزاء في الدليل والاخر تخصيص الاجزاء والاستدلال على بطلان التركيب الذهني بالتلازم فالنحو اختيارا انما لا يثبت
 لا يذهب عليك ان هذا غير واقع الاشكال الذي ترفان الجزء الذهني ولان لم يكن جزء حقيقة وانما هو عارض لكنه مقول
 بقول على على الكل فحجب ان يكون مقولا مقولا في على ما يفهم عليه الكل بقول في وانما يكون الاجزاء الذهنية عوارض
 تقديره المتعارف من غير بل التعاليل المتعارف يقول بان الاجزاء الذهنية لمسيطة الخارجية موجودة حقيقة لوجوده وتحدته
 معه ذاتا ووجودا كما تفعل اربابا واشاره الخواص الى الا ان الشئ المحقق التعاليل المتعارف بين التركيبين قابل
 بانحصار الكل الطبيعي فيلزم على ندبه كونه عوارض فبني التعاليل الكلام على فذهب لكن لم يلزم كون الاجزاء الذهنية عوارض بل هو
 بانصاف بين التركيبين كما او على هذا التعاليل بل يلزم بانصاف وجود الكل الطبيعي فلهذا ان يقول ان الجزء الذهني ليس

ليس خافضاً على القول بانتهاء الكل الطبيعي بصير الاجزاء الذمينة عوارض على هذا التقدير ثم ما ذكره من الجواب عن عدم
تعيين الطريق بعيد فان الاستحالات اللازمة على شقوق الاجزاء الخارجية او كانت لازمة على شقوق الاجزاء
مع عدم ما يدل على التخصيص في كلام المصنف فيرد عليه بالتمسك التخصيص من دون قرينة وضمن مقدمات مطروحة نظراً
تتعارض فيها بعيد غاية البعيد وبعبارة اخرى ان المحشى قد جعل ما ذكره وليد على ارادة اجزاء الخرجي وعلى تقدير
هذا انما لا يصلح وليد عليه فانهم قالوا ان ما قلنا من عدم لزوم الاستحالة في الاجزاء الذمينة ما هي ذمينة سواء
الركبتان متلازمين ام لا كما قد قرأنا بهذا القرينة ملوثة الى التخصيص فانهم ثم **قال** في الحاشية نعم حمل الشيء على
الشيء يستلزم حمل اجزاء الذمينة عليه في علم بها حمل الشيء على نفسه حمل مستعار كما ذكرنا في عوارض الشيء المستعمل
انتهى وهذا الشارة الى تقرير المدعي في الاجزاء الذمينة لكن باعتبار حمل لا باعتبار العوارض بان يقال لو كان
لوجود جزء فالوجود اما ان الحمل على الجزء يحمل جزءه عليه ايضاً حمل متعارفاً لان محمول المحمول محمول على الشيء على نفسه
من دون تعارض بين الموضوع والمحمول لان اجزاء الذمينة امتصت الى حمل الكل عليه المتخصص في كل جزء لاجل الجزئية الذمينة
كما قرئ في مروض الشيء نفسه او يقال حمل الشيء على نفسه بالحمل العرضي انما يكون عند قيام مبداء وليس المبدأ هنا
قايماً واما ان لا يحمل على بقى الاجزاء الذمينة اجزاء ذمينة والاراد عليه يعني ان محمول المحمول محمول مطلقاً على اناسلم
في الزبائات فقط لبعض شبهات فاسدة لانه انكار انتاج الشكل الاول وهو مكابرة واصحته ثم فيه كلام من تحسين
الاول انه منقوض لكل مركب ومنى كما ينبغي الشافي اقول ان الفرد الفردي في الاجزاء الذمينة انما حمل الكل على اجزاء
بالحمل المعبر في المحصورات وكذا حمل بعضها على بعض والاراد فيه حمل الشيء على نفسه واما حمل الكل على طوائف الاجزاء
الطبيعية فهو غير ضروري والاراد ان يكون كل جزء منى لشيء كلياً صادقا على نفسه هذا العلم انني عند كلام النصوص
قول وكذا الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذمينة انه هذا ظاهر جداً فان الجزء الذمينة منى مع اخره فلهذا مع كل واما
وجوده او تقدمه يستدعي التعابير في الوجود فلا بد في الوجه الثالث من اخذ الاجزاء الخارجية وهذا الغنية ما قاله
ان الدليل موقوف على ما يميز الاجزاء الحديثة وهو **قال** في الحاشية اي على تقدير عدم الاستعمال المذكور فإما
بسيط خارجي انتهى يعني على تقدير الاستعمال الجزء الذمينة جزءاً خارجي باعتبار تقدمه في مروض في مرتبة لا حاقبة
هذا النحل فان اجزاء الذمينة ما هو ضروري لا توقف عليه ولا تقدم **قول** كونه موجوداً ذمينة مع كونها في الوجود

يصدق عليه انه موجود مطلق كونه موجودا وهذا فلو المصنف الجزا بعدم المطلق بالصدق عليه معدوم مطلق فيصدق
على الوجود معدوم مطلق فيلزم صدق التقيضين على شئ واحد فانه قد يقال ان الحال ان يصدق التقيضان على شئ ثالث
لان يصدق التقيضين على الاخر وقد يكون المصنف وبذوق المحضين هذا التمسك كما سطره لك ان شاء الله نعم لكن هذا
التمسك من التفسير لا يتمشى من قبل المتكلم الثاني لوجوده الذي هو في الواقع الوجود فلو كان مترا عامين من حيث الصحيح موجود مطلق ويريد
نقط الوجود واحدا من الكون شغف او نبش انه لا يتم من قبل الكل فتأمل فيه **قوله** وان اريد بها ما هو بالذات انه كونه
التقدم بالذات لا يربط ليس بسبب الوجود والامكان الجزو ووجوده متقدم من بالذات وهذا التقدم ليس بالاعتبار الجزو
فيعبر الوجود بغير الوجود على المجموع وح حاصل الجواب ان الجزو والكائنات يقتضي التقدم لكن التقدم شرط
بالوجود فانه تقدم بالسطح لان الوجود بغير الوجود فان المسبب يكون الشيء مقدما لا يلزم ان يكون موضوعا فاما بتصرف في
المقدم وقد قبل الاخرى ان يقر السؤال ان التقدم على راي القائلين بالجعل بسيط يكون لنفس ذات الجزو على ذات
الكل ولا دخل فيه لوجوده ولا تجوز الجواب وقد قبل الجزو تقدمه اخصوى بالسطح وهو غير شرط بالوجود والاخرى ان
الاجزاء الذاتية الوجود متقدمة مع ان تقدمها ليس بسبب الوجود وهذا هو التقدم الذي يشير اليه المصنف في المقصد
الثالث من هذا الموضع ولعل بعيد عن الصواب **قال** المصنف انما ان يتصرف بالوجود وسواء وفيه نظر لانه ان اريد
بالقبضية والبعدية والمعية قبضية وجوالات الاجزاء على نفس الوجود والكل وكذا مقابلاتها فتجوز انما مع اوليها ولا يتجوز
فيه فان الذي يجب الجزو تقدم وجوده على وجود الكل لا تقدم وجوده على ذات الكل او تقدم ذات الجزو على ذات
و ان اريد تقدم الجزو بحسب الوجود على وجود الكل وكذا مقابلاتها فان اريد تقدم انصاف الجزو بالوجود المطلق
دون ان تخصص حصته فالتشقيق بين انصاف الاجزاء بالوجود مع اوليها وقبل وبين الانصاف ما بعد ثم
لما اراد ان ينصف الاجزاء الشئ منها بل بحسب الوجود وان اريد تقدم انصاف الجزو بحسب الوجود على انصاف الوجود
الكل بحسب منه وكذا مقابلاتها فتجوز ان وجود الاجزاء تقدم على وجود الكل ولا استحالة فيه فان غاية الزم تقدم حصته
الوجود العارض للجزو على المحصة منه العارض للجزو على المحصة منه العارض لنفسه ولا استحالة فيه فتدبر ثم الدليل ان اجزاء
في الوجود الذي به الوجودية اعني الوجود الحقيقي كان يتم ولا بد عليه شئ الا لا يراو من جانب بالعبارة الشئ ان يقول
الوجود الحقيقي لو كان كركبا من الاجزاء فلهذا الاجزاء يكون غير الوجود فيكون متجافا في موجوديتها الى الوجود فلا اجزاء اما موجود

موجودات فوجدوا انها ما تعد على وجود الكل او معد او بعده والاخير ان باطلان بالضرورة ضرورة تقدم الجز على الكل
 بحسب الوجود لانه ملته وعلى الاول يلزم تقدم فرد من الوجود على نفسه لان وجود الوجود ونفسه لا يقدرون ان الاشياء
 توجد بالوجود واما الوجود فيكون بنفسه من غير حاجة الى الوجود المراد عليه واما معد ومات فبطل ان تركب الوجود
 الحقيقي الذي هو موجود في العين على ما سبق في الشئ والشرع من الاشياء المحض فيكون الوجود الحقيقي الاشياء
 محضاً بنفسه فافهم **قوله** اي فليزم حصول الشئ من الاشياء المحض فلا يرد ان حصول المركب مما ليس مركباً لا محالة
 فيه **قوله** والحق ان ما ذكره مقدمات خطابية بل شعورية **قوله** فان الكلام في نفى الجز العنصري اه يعنى ان الكلام في
 الجز العنصري دون الجز العنصري ولا شك في استحالة سواة الجز العنصر للكل في المبهة كما في الجز الخارجي واما
 خصص الكلام بالجز العنصري لم يعلم الخارجي لان التعريف الذي يستخاره انما يجري في ذاتي في جية كما سبق لك في اثباته
 انش والشرع **قوله** فلا يمكن الجواب الاعلى القول بغيره ومقوم الوجود او بمعنى ان اجزاء الوجود وان كانت نفس مفهوم
 الوجود لزم سواة الكل والجز في المبهة على تقدير ان يكون الوجود حقيقة واحدة مشتركة اما اذا كانت خصائص مختلفة
 ان يكون اجزاء الوجود ووجودات ويكون خصائص هذه الوجودات غير حقيقة الوجود وكل فلا يلزم سواة الجز والكل
 في المبهة وفيه نظر فلان المستدل ان يقول ان اجزاء الوجود اما نفس الوجود الذي هو كل فليزم سواة الكل والجز
 في المبهة واما بالنفس الوجود الذي هو كل والكائن نفس الوجود الذي هو كل فلا يلزم امر اريد هو الوجود الا
 فلا وجود الى اخر الدليل وحج لا يضر مخالف الوجودات بالحقيقة فافهم **قوله** ما اختاره قد سسر في الجواب اداش
 المحقق حمل الترويد في الدليل على الترويد باعتبار الصدق فاجاب باختيار الاول وجعل ترتيبه سواة الكل والجز
 في المبهة الغلط لا يشترك الاسم فانه غلط بين الصدق الاول والمعارف لكن العلم الترويدي باعتبار العينية والعدم
قوله فالجواب تبين باختيار الشئ الاول اه هذا عجيب فان استدلال ترتب على الشئ الثاني انه لا بد من امر اريد
 هو الوجود فافهم اجاب باختياره وقال الامر الزايد الطمحي واما لا يمكن ان يخبرنا الشئ لان الاجزاء العقلية
 المحل فشي لا يضر المحب لان المحب انما ينشئ لزم الاستحالة التي لزم المستدل وان استدلال هذا النمط فهو اتصال الى
 دليل اخر وهذا ظاهر جدا **قوله** ولا بد من النقض السكنجين اه هذا عجيب فان حاصل نقض ان مقدمات الدليل خارجة
 في اجزاء السكنجين مع مختلف الدليل جربان المقدمات لان اجزاء السكنجين ان صدق عليها السكنجين يلزم سواة

الكل الجز في الحقيقة والاعلام من ارزايدهو كبحسب فكل يكون التركيب فيه وهذا لا بد فكون الكلام في الاجزاء الذميه من
 يرب في الدليل مو كما لا يخفى لم لا بد والنقص لوفر الدليل بان الاجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود ولم الس اواة
 الا انهم ان لا يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان استحقاق الشئ الثاني في لا يتاقي في الس كبحسب لكن هذا نظر اخر لم
 ينقصه الناقص فافهم **قوله** ثم اذا ثبت كون الوجود ذاتيا لما تحدها يعني بعد ثبوت كون الوجود ذاتيا لما صدق عليه
 يمكن تقرير الدليل بان لا بد باعتبار النقص بحيث لا بد عليه شئ بان يقيد اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود وكون
 ذاتيا لها في تمام حقيقتها يكون الكل ذاتيا لجزء بل معين حقيقته وان لم يصدق ذلك يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية
 الاجزاء العقلية مما يجب صدق الكل عليه واغرض عليه بعض الاطام من المحققين ان القدر الضروري ان الوجود ذاتي
 لمحصصه لا ان ذاتي لكل ما جعل محموله والاجزاء العقلية لما تحدث في الوجود مع الكل يصدق عليها الكل حكم الاتحاد
 في الوجود ولا يلزم من صدق الذاتية في المحسوس قد ينفي كلامه على ما خفى سابقا ان صدق الوجود على موضوعه محال
 صدقا موضوعا على ما يستحق في الرصد الثالث ان صدق الكل على شئ صدقنا صدقنا صدقا استحقاقا في صدقنا
 بهذا الابراد الا ان يمنع المنع عليه كما فعل بعض اصحاب التدقيق وقال الفرس او كان موضوعا لاجزائه العقلية مع كل
 به هو فلا يتحقق حل العارض على الموضوع مطلقا فتم البرهان في غير اجزائه العقلية من الامور الخارجة عنه وهذا هو المطلوب
 تخصيص تلك العقلية القابلة باستعماله لاجل الوجود على موضوعه فلا بد ان يتحقق تلك العقلية فانه لم يتبين لعدم
 مشاف ثم ان حصته لكل صاوة عليه قطعا من ان معنى مصدرى فقد صرح محل المعنى المصدرى على موضوعه فلا بد ان
 ونسبة الوجود الى الاجزاء العقلية نسبة الحصص الى الوجود في الذاتية فكما يجب صدق الكل على اجزائه العقلية لك
 يجب صدق الحصص على الوجود واما محال في الرصد الثالث فكل علم عليه الشئ والفعال ثم من الاعاجيب في هذا المقام
 ما قبل ان ما ثبت فيما قبل ان الوجود ذاتي لمحصص لان كلما صدق عليه الوجود ذاتي له كيف ولصدق الوجود على
 الموجودات وليس بذاتي لها والصدق فيها اعم من الصدق بالمواطاة والصدق بالاستحقاق فيجوز ان يكون صدق
 الكل الذي هو الوجود على اجزاء العقلية من القبول الثاني فان قلت لا بد من الصدق على اجزائه بالمواطاة فيلزم الذاتية
 القدر الضروري مطلقا لخلطه بالذات انتمى في هذا ما يقضى العجب فان الاجزاء العقلية منحصرة في الجنس الفصل الدين
 بما من قسم المتقول على كباين في مختصات المسقط فضلا عن مطلوبات ثم ان الاجزاء العقلية منتهية في الوجود فيلزم من

فيلزم نشاط الحمل بالمجرى طاعة فلو كان موجودا اجزاء عقلية يلزم صدق عليها طاعة مع الكل خصوص البادئ المعاني المقتضية
 لعمل الموطاني يدل على ان لا اتحاد في الوجود فلا اجزاء عقلية بنا فتدبر نعم حتى منها اشكال فانه قد مرت الاشارة الى
 ان الذي يجب الاجزاء العقلية صدق بعضها على بعض وصدق الكل بالصدق الذي تعرفت في المخصوصات وان
 وجب صدق الاجزاء على الكل بالصدق الا انهم يقولون ان كان في الصدق الذي تعرفت في المخصوصات في أصل الترتيب
 ان اجزاء الوجود بالصدق الوجود على افرادها او لا يصدق فتختار الشئ الاول ونقول لا استحالة في اقامة الوجود فجزء
 الاجزاء العقلية فان افرادها هي افراد الوجود وان كان الترتيب في الصدق مطلقا وروبان الوجود بالصدق على
 طابع الاجزاء العقلية ولا يصدق تختار الشئ الثاني ونقول لا يصدق على طابع الاجزاء العقلية بان يتبعه منها
 قضية طبيعية فان كون الشئ جزءا عقليا لا يقتضي ان يكون طبيعته فردا لكل وصدق الكل عليه الاتري
 ان طبيعة الحيوان ليست فردا الا ان كان وكذا طبيعة الجوز ولو وجب صدق الكل على طابع الاجزاء وجب كون
 الاجزاء العقلية مطلقا من الكلمات اللاتي تحمل على نفسها حلا عرضيا ثم ان هذا الثقيل والقال انما هو على
 تقدير اجزاء الدليل في الوجود المصدرى ولعل هذا قليل المزدري فان بطله عسى ان يكون ضرورية واللاتي
 ان يدعى بساط الوجود الذي به موجودة الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالتفسير المشهور بعد
 اشتراك كثير في الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي به الذي موجودة الاشياء ان كان مركبا من اجزاء حادثة
 او ذميمة فهي ان نفس الوجود فيلزم سواة الكل والجزء في المية واما ليس وجودا علم يمكن تلك الاجزاء فاما
 لمجودية بانفسها لان حقاقتها غير الحقيقية اللتي بها الموجودية ومناط الموجودية فلا بد منها من افرادها
 مغايرة لكل جزاء فجزاء مجموع الاجزاء يكون ذلك الامر الزايد هو الوجود لان ما ليس في صدقانه مصداقا
 للوجود ويكون متجاها في وجوده تيسا الى امره مصداقا لما كلف يكون من اهتمامه مع مثله مصداقا للموجود
 بنفسه فاذن قد لزم ان يكون هناك افراد يكون وجوده حقيقته يمكن الاجزاء خارجية عنه فلم يبق التركيب
 في الوجود بل في غيره ونه الدليل بطل الاجزاء العقلية والخارجية لكنه كما او مانا اليه موقوف على اشتراك
 الوجود فانه على تقدير مخالفت الموجودات بجزان يكون اجزاء الوجود وجودات فهي نفس ذواتها
 لمجودية ايضا كما ان لكل فلا يلزم ان يكون حقيقته الكل والجزء ولا يتبع في حيرته مصداقا للموجود

الى ان يزاد لا يزعم ان بصيرة العيس مصدرها الموجودية بالضم مثل اليه مصدرها فانه فاعلم **قول** الثاني الاجزاء مع الهيئة المتعددة
 او اعلم ان المركب قسمان قسم له وحدة طبيعية بها بصيرة حقيقة وحدانية كالمركب من المادة والصورة المماثلين
 الفصل وسبب اثباته الذي له حقيقة وكيفية وحدته مع الوجود عليه وقسم اخر له وحدة بالاجتماع فقط وهذا المركب ليس له
 وجود غير وجودات الاجزاء على ما حكم به الوجه ان الصحيح وان زعم البعض خلاف ذلك لكن مع كونها غير فالاجزاء من
 حيث انها واحدة بالاجتماع مركب ومن حيث نفسها اجزاء كذا وجودات الاجزاء من حيث الوحدة وجود هذا المركب من
 حيث انفسها وجودات الاجزاء وليست هذه الوحدة وحدة المماثل فقط بل في المخلوط وحدة ليس بها يتعلق به المماثل الواحد
 كما حكم به الحدس الصحيح كيف هذا المركب واحد وجد الملاحظون ام لا وما قبل ان اراد بالهيئة الملاحظة الوحدة فمع كونها
 بعيدة يستلزم ان يكون المركب عبارة عن الاجزاء مع الملاحظة والاتفات وان ارادوا اخر فهو في غير الملاحظة المركب
 هو الاجزاء الملاحظة للمماثل واحد منفرد يظهر انه فاعلم باقرنا **قول** لان المعنى الاول نفس الاجزاء اذ يعنى ان المعنى
 الاول نفس الاجزاء وليس ارادة ابداءها فلا يكون حقيقة واحدة ومن البين ان المجموع المركب له حقيقة واحدة هي
 موجود واحد كما لا يخفى فلا يكون المراد بالمعنى الاول والمعنى الثاني اجزائه غير متحدة لان الهيئة الواحدة اثنان فزاد انفسها على البعد
 فجميع اجزائه الاخر وهذه الهيئة كثيرة لا بد لها من وحدة بينه وحدانية هي ايضا واحدة متحققة بجميع اجزائه فلا يصح
 ارادة هذا المعنى ايضا فتعني الثالث فاعلم **قول** ثم انظر الذي قد حكم بانها مستندة لقبول عليه لا الوحدة والكثرة
 تنافيان فلا يستلزم احدهما الاخرى وهذا كلام سابق فان الوحدة بالاضمحلال لا ينافي الكثرة الاجزائية وهذا ضروري وانما
 الهيئة الاجتماعية عرض والوحدة الواحد لا يقوم بالكثرة فلا يصح قول المتشكي العدد والوحدات من حيث انها مفردة بل هي
 لا يذهب عليك ان هذا اول ما تنقوض فان هذا التعاقب قد عرفت بان الاجزاء المخلوطة للمماثل واحد مركب نفس الاجزاء وكثرة
 فهذا المماثل الواحد ان يتعلق بالكثرة لم يكن الاتفات واحدا مع تعدد الملكت عليه وهو في قوة قيام العرض الواحد بالكثرة
 في الاستحالة وان يتعلق بها بانها واحدة مفردة ملكت الواحدة اثنان فلهيئة الواحدة عرض فام بالكثرة وانما يحمل بان
 الوحدة بعينها لا ينافي الكثرة عارضة بمعنى ان الكثرة مصداق لهذه الوحدة ومنشأها اقبل الاجزاء وهذا الاجتماع نصيب
 الانتراج الهيئة كانهما صفة حاصل بالمصدر الذي هو الاجتماع ولا استحالة في عرضين وصف واحد يجمع من دون صفتها
 الاجزاء كما يجمع من الكثرة وكونهما وتعلق لا يشك فيه الا من هو منسوب الفكرة وثالثا لو كان العدد عبارة عن الكثرة

من حيث انها موصوفة للهيئة البتة الكائنات واعلم ان حقيقة العدد يلزم خلاف الموصوفات والا يلزم المجموع البتة الدائمة
عدو البتة الاجزاء التي هي العدد وصارت موصوفة بالشيء الشرطي وقد كان رجل من طلاب العلم يعيد على هذه الهيئة من
التقابل عرضا على اجماع من النقول والمعقول السابح في الفروع والاصول والافعال والاكبر الى واستنادي قدس سره
فاذني الجواب بان الهيئة ليست شرطا لعددية العدد ولا يكون الهيئة مبنية بل الوحدات بعد اجتماعها وعروض نوع
وحدة لها صارت حقيقة عددية لان الكثرة بما هو كثر ليس موصوفاً واحداً او بالاعتبار فلا يمكن حقيقة ولا انا فلا يلزم
من نوع توجد هذا الحكم عام في كل مركب لانه لا يمكن حقيقة محض من دون عروض نوع وحدة طبيعية كانت او اعتبارية
فاخبرهم نعم في العدد السكالات نقول **قول** لان حقيقة العدد لا يمكن ان الكثرة لا يخرج عن عروض عدده وهو حقيقة واحدة
موتلفه من وحدات باهية موصوفة للوحدة فلا بد في العدد البتة من نحو وحدة لان العارض الواحدة لا يعرض للكثرة بما هو كثر
لعل استدلال الكثرة للوحدة الاجتماعية ضروري لا يحتاج الى هذا البيان **قول** وفي الدار لا يلزم شئ منها لانه يمكن فيها اختيار
الشيء الثاني فلا وجه لعروض جزاء الدار لنفسه وليس فيها اجتماع النقيضتين وانما يلزم في خصوص الوجود لا استدلال انفسا
اي جزاء انفسا الكل ولا يستلزم سلب الدار من جزاء سلبها من الكل وهو موهوم بغير وان في الدور بعد اختيار الشيء الاول
لا يلزم عروض الشيء لنفسه فانهم **قول** بل هذا البتة ليس محالاً لعل الشئ المحقق اراوا يحمل الحمل المعبر في المحصورات
ولا شك في استحالة حمل النقيض بهذا الحمل والا يلزم اجتماعها في الافراد **قول** حمل الوجود عند الشئ الاشهرى انه يعني ان
اريد بالوجود الوجود الحقيقي حمل الوجود حمل اولي عند الشئ قدس سره وان اريد الوجود المصدري فحمل حمل معارف في
عنده بمعنى ان مصداق حمل نفس الذات كما هي حقيقة الشئ والمرتبة **قول** في ذلك الحال انه قد عرفت ما لا واعلم في
قول وحاصله ان الدليل معني انه لما كان يفهم من ظاهر كلام الشئ المحقق قدس سره ان هذا الجواب مبني على ما هو المشهور
ان الحد لا يكون الا من الاجزاء الدنيوية وهذا التوسيم وقررها الكلام بحيث يتم اراوا على المشهور من المسبب فان الاجزاء
الدنيوية اجزاء معدومة البتة سواء كانت منحوتة فيها كما هو المشهور او لا كما نقل عن الشئ في الحكم المشترقة فلا بد من
اتمام الدليل على اثبات التمايز منها حتى يتم انما قيل او ليعيد وهو في خبر المفاد بل البطالان فقل اعلم ان الحد في المشهور
يتخصص في المركب من الجنس والفضل وجزء البعض بالاجزاء التي جتية بعض ونقل المحقق الدواني عن الشيخ والمحدثين ان عليه
ان التعاير بين الحد والمحد ضروري والصورة احصائه من الاجزاء التي جتية اذا حصلت في العقل واجتبت يكون

المركب فلا تغاير فاطلاق احد عليه على سبيل المسامحة والتحقيق فيما ان قبل حصول المجد وبعده حصول احد فلا بد من محذور
 بوجوده مغاير الوجود الاخر او بالتعديد بالاجزاء الخارجية انما يكون او احصل المركب المجل بوجوه مغايرة هذا المجل لا يحصل مع
 من الاجزاء الخارجية او الاتحاد بينهما فلا يكون مجموع الاجزاء الخارجية محذورا بل ان يجوز حصول المجل المتعدد بانها ملك
 الاجزاء والمأخوذة لا بشرط شئ يصح احدها وانما اذا قبل بعدم حصول المجد وبعده احد لم يكن الملاحظة فقط في انما
 يصح بما يصح في الملاحظة وبذرة الاجزاء لا يصح التعميم صحتها على المجد والذي هو المجل فتأمل **قول** وقد هناك
 سابقا في اشارة الى الجواب من قبل المصنف ان ليس المراد في الدليل الاجزاء الخارجية بل الخارجية سواء كان بها او لا ^{لعل}
 الاجزاء الخارجية بطل الذممة انهم حكم التزام بين الركنين فنظير الاجزاء اجمدة بهذا الوجه **قول** حتى يكون مع الجواب الاول
 جوابا واحدا في تعيين ان الجواب الاول انما يجري في الاجزاء العقلية لان من التمايز هو في الجنس والفصل الثاني اذا كان متعلقا
 بالاجزاء الخارجية يكون الاول مخصوصا بصورة والثاني بصورة ويكون كلاهما جرابا واحدا رجعا الى الزود بان ان يرد
 الاجزاء العقلية فتبين التمايز وان ارد بالاجزاء الخارجية فمعها الشئ الثاني فلا بد وما قبل ان حاصل الجواب الاول منع
 التمايز وحاصل الثاني اقياس الشئ الثاني بعد التسليم فلا يكون الا الى الزود وهذا المورد مخرج بان المراد بالانصاف ما شمل
 اهل المواطاني ذلك ان يقول ان محجب زعم ان المنقضي التركيب من الاجزاء الحديثة واراد بالانصاف المخل بالاشتقاق بدليل
 ان قال اما بالوجود او بعدم فمحجب احب اولابان انه اموقوف على الصفا بين الاجزاء الحديثة وموم وثانيا بان
 سلمنا التمايز كما في المسئلة لكن نقول الاجزاء مضافه بعدم ولا يلزم الامسدة منه اخرا او الوجود والادراك لان
 الوجود معدوم فاحرازه انهم معدوم ولا يصير جوابا واحدا فيجب حمل تقيصا بالمخل الاولى اه اكراده سلب اهل
 الاولى فان سلب اهل تقيصا اهل ايضا في الاصطلاح كما بقه لا يحجب وان لم يطبق محجب التقيصا صرح به القطب الرابع في
 المتحقق فلا بد وان لا يلزم من استفاد حمل شئ بمخل الاولى لان عدم غلبة شئ لا يسلم عليه تقيصه **قول** فالزود في الدليل
 اه هذا بعيد غاية السعد والى عنه الفاظ الدليل غاية الابد والحق في تفسير كلام الشئ المتحقق ماض او ماض سابقا فان
 الاجزاء العقلية لا يجب ان يحمل عليه الكل استغنا حتى لا يصح حمل تقيصه الاستغنا في الذم هو العدم وان ارسل
 التقيص مواطاة ويلزم ان يراد اهل الاولى لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالمجل المعرف في المصورات
 فلا يجب حمل الكل على طائفة الاجزاء العقلية تحجيزا ان حمل تقيص الوجود على طائفة الاجزاء العقلية ولا فائدة في

فيه وفي الاخر شئ نظير الناطق **قول** انت تعلم ان في التعريفات تصور واحد ارج قال السمع بعد ما حقق انك اذ
 والافضل والنفوس والافضل في الحد والافضل من حيث ان كل واحد منها هو جزء من حيث هو صفة لا يمكن
 الحد والافضل على حد ذاته لانه لا يمكن ان يكون له حد بل هو لا يحد ولا يحد ولا يحد ولا يحد
 واما من حيث ان الافضل والافضل طبعه على ما علمت فانه لا يمكن ان يكون له حد بل هو لا يحد ولا يحد
 يفيد معنى طبعه واحدة مثلا انك اذا قلت حيوان ناطق يحصل من ذلك معنى شئ واحد هو بعينه الحيوان الذي
 ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا انتقلت الى ذلك الشئ الواحد لم يكن هناك كثرة في الدهر كلك اذا نظرت
 الى الحد فوجدته موافقا من عدة مدة المعاني واعتبرت من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى وفي غيره
 الاخر وجدت هناك كثرة في الدهر فان غيبت في الحد المعنى انما في النفس بالاعتبار الاول وهو شئ واحد
 الذي بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان بعينه هو المحمود والمعقول وان غيبت بالحد المعنى انما في
 النفس بالاعتبار الثاني الفصل لم يكن الحد بعينه معنى المحمود وبل كان شيا ما هو بالية كاسيالة ثم الاعتبار الذي
 يوجب كون الحد بعينه هو المحمود ولا يجعل الناطق والحيوان خبرين من الدليل محمولين عليه بل هو بالية انما شئان
 من حقيقة تغاير ان او تغاير ان للجميع لكنه بمعنى ربي مثالا الشئ الذي بعينه الحيوان الذي حيوانه مستقلة
 منحصرة بالناطق والذي يوجب كون الحد خبر المحمود ويمنع ان يكون الجنس والافضل محمولين على الدليل فردان منه
 فذلك ليس احد بالجنس والافضل من الافضل واحد منها ولا كان معنى الحيوان موافقا للناطق هو
 الحيوان غير موافق والافضل معنى مجموع حيوان ناطق بالافضل من احد ما لا يمكن ان يكون عليه فليس مجموع حيوان
 ناطق حيوان ناطق لان المجموع من شئين هو غيرهما بل ثالث لان كل واحد منها جزء منه والجزء لا يكون هو الكل
 ولا الكل يكون هو الجزء انتهى واذا علمت في هذا الكلام علمت ان المحمود وهو المحمل الذي حصل من اتحاد
 الجنس والافضل هو يحصل في الدهر بعد حصول الحد الفصل وهذا من باب المجهول وخالف فيه المحمدي وقال في
 التعريفات تصور واحد للمحد والرسم لكن يجعل هذا المصداق مادة المحمود او الرسم ولم عليه ان انتهى
 حركة نانية الى المطلوب بل لا يوجد انتقال ما ان الى المطلوب اصلا فلا يوجد الفكر بعينه المحمدي في الكتاب
 التصورات والنظر بل ان لا يكتب نظري من النظري كما مرث الاشارة اليه تفصيلا واذا روي

تحصل نظري كذا فلا يلزم نظري من كاسب ذلك من جهة الخد ان جعل مرادة للمحدود قصدا على احد الاول وان جعل المراد
مفهوم حاصل ولا يتصور ان يكون مرادة للعبارة اخرى ان هذا الحد يكون مرادة لا بد من حصول بالذات والالتفات اليه
وكذا مراد ايضا في هذه الملاحظة كونه نظرا حاصله ولا ينفك لا بد من الالتفات اليه بالذات وعدم حصوله كما هو
فيكون حاصل بالذات وبالاعتراض وتقصا اليه بالذات وبالمعنى وايضا يلزم ان يكون المقصود بالنظر الالتفات الى
هو نفع من افعال النفس لا العلم ومن البين ان المقصود بالكتب العلم لا يتم يلزم مما قبل ان يتعلق الالتفات بالحدود
المحدود وغير حاصل في الذهن عند تقديره كونه محددا في الخارج ذلك ان تناقض خبر بيان الحد والرسم حاصل في الذهن
حاصل ما انه متعدد المحدود والرسم والالم يصلح مرادة للملاحظة فوجود الحد والرسم وجودا واحدا والرسم هو
النحو من الوجوه وكاف لتعلق اللحاظ فاعلم ان قد بان لك ان الكتب في التصور لا تحقق الا بان يحصل للكتب
كما في التصديقات كما ذهب اليه الشيخ الجليل لان كيف يتصور يتعلق بالذات ثم المقام مقام خبر فيه الا كذا بالعلام
فلا يابس نبا ان لفصل الكلام فاعلم ان المؤلف قسما حد رسما اما الحد فالفرق بينه وبين المحدود اما بالملاحظة بان
يكون الحد الامور المتعددة والمفاتيح بل هي كافات متعددة والمحدود ذلك الامر ملحوظ بالمحاط واحد في عدم تصور وحدته
مع تعدد المفاتيح ليس المحدود ومغايرة الفعل عليه علم لا يتصور كسب في التصورات ويستقر شيعة الامام تقرا وان
المحدود متعدد ما بهي متعددة والمحدود ذلك الامر معروضة للوحدة الاجتماعية في تصور واحدة المفاتيح في
المحدود وان يلاحظ من جهة تلك الوحدة لكن في حصول الالبعية حصول المحدود وفي ايضا السباب الكتب و
الاكتساب في التصورات لعدم حصول شيء متباين للمحدود كونه كاسبا له استقر الشك الامامي والعجب كل
العجب من النصف بعد الاعراف بمران بالكتب والاكتساب نزع في الموقف الاول ان الاجزاء انما جرت
اها مقومات المركب في الخارج حصل المركب من اجتماعها بحيث يكون الاجزاء بعد اجتماعها نفس حقيقة المركب في
الاجزاء انه شبه مقومات المحدود وفي الذهن فاذا ترتب تلك الاجزاء في الذهن فهي المحدود فتصورات الاجزاء
فصل واحد ومرتب معروضة للوحدة محدودة وتبينه الشئ المحقق قد سسر ايضا وهذا شئ عجاب فان الحد على ما
التقدير عين المحدود وعلمه على وجهه فاشي يكون كاسبا لحد ما واشي يكون مكتسبا مجعولا فانه غير عاين
ان ما افاده وجهها انما تعالى غير مقوم لا ذاتا القاهرة واما بان الامور متعددة حاصله كجسولات والمحدود واحد

ارواحه مغايرة قد حصل من اتحاد اجزاء المدود كذلك لا بد لعينه الجنس كما انية علته الشئ واعلم وعلى هذا امر الكتاب بطل فانه يمكن
 ان يحصل الجنس في الذهن بان يجعل الذهن مجردا عن صفاتها من حيث تعقل ثم يلزم اليه الفصل من حيث يحصل فيحصل كسوي
 مركب من الجنس والفصل في الذهن هو المحل ثم بعد لحاظ اقسام الجنس في نفسه وتوصل تفصيل يحصل الامر الواحد المحصول ذلك
 الواحد بعينه الجنس بعينه الفصل فالحل على كسبته والمحدود معلول مكتوب وكلاهما موجودان الوجود مغايرة فاذن قد بان لك
 ان التحديد بطريق الكسب من فروع ثبوت الكسب الاتحاد بين الجنس والفصل وعلى هذا فاعلم ان حاصل بعد النظر على كسبي
 فان مبدء الاكتشاف على هذا التقدير الصورة الاجالية من دون ان يصير مرآة فظهر ايضا ان العلم كونه الشئ غير مختص بالذات
 فظهر ايضا ان كسب التقدير على ما ذكره بان يصير مرآة لذي الكسب نعم ان جوهر حصول احد في صورة الاكتساب منفك عن
 حصول المحدود بان لم يلحظ اقسام الجنس وتوصل بالفصل بل يصور مقبولا باقسامه فيحصل مرآة لملا حظ باقسام الجنس فحصل له كونه
 نوعا من العلم يشبه العلم بالوجود الذاتي وحسن ما علمت ما قرنا طرلك اندفاع ما قبل التقليل موضع الالفاظ للصورة الذاتية
 فبقية معنى الان هو المحل لم يكن حاصله عند حصول الفصل واما اذا كانت موضوعه لشي من حيث هو كما هو بسبب التفتق
 الدواعي والتمشي جميعها النوع وغيرهما من الالفاظ فلا يتصور هناك اجمال وتفصيل فان الاجمال والتفصيل ليس في الصور
 الوجه للقول بان معنى الان غير حاصل حين حصول التفصيل وانما يحصل عند حصول المحل وقد ثبت اتحاد المعنى مع كل واحد
 من الحد التام والمحدود ولو فرق خبرية الهيئة الصورية من المحدود والمحدود لم يبق الاتحاد والذاتي بينهما ثم قال هذا القائل في
 هذا الكلام اخره هو ان لا غرض لاصحاب العلوم الفلسفة عن الالفاظ ووضعها بل الكلام في الموجودات النفس الامرية سواء
 وضع الالفاظ بارادتها او لا فالهيئة الان بنية وغيره التي ليست بذهنية عند سم مع قطع النظر عن الالفاظ ما التصور
 بالحد التام والفرق بين الكسب والمكتسب اول امتناع الاجمال فيها باعتبار نفسها وعلما وان جازية الاجمال لا يحصل
 نسبتها اليها واحدة فالوجه للقول بجعلها بالعلم الاجمالي وعدم حصولها بالعلم التفصيلي فاذن حصل حصول خستها
 ولو خطا معا فاني شئ الحق حتى يحصل لبيها ويجعل مرآة له ومنه نلاحظ ان يقدح اطف المصاح فقد طبع الصالح انتهى ويصل
 الفرع ان هذا القائل حسب ان الفرق الاجمال والتفصيل ليس في العلم والمعلوم في المحدود والمحدود وليس الكلام على العلوم
 في الحد الاجزاء مفصلة والمعلوم في المحدود الامر الواحد الحاصل من اتحادها واما وجود ذلك الواحد بعينه الجنس بعينه
 كما يشبهه كلام الشيخ فانه الامر الواحد كانا واحد محمل في نفسه لك علمه بالصورة الواحدة الاجالية من محمل والحد

معلومات متعده لك على صور متعده وليس الا بغير الحد والمحد ومن كلويه وقول قد ثبت اتحاد المعنى بين
 التام والمحد وسواء شئ مراد فام لا غلط بل بين معنى الحد والمحد والتغاير بالوجه الذي اثبت وبين في صورة
 حاشية ذلك كلام الشيخ ولهذا لم بعد الحد التام والمحد ومن المراد في الصحيح وليس هذا اصطلاحاً لمختص بل
 في المعنى ثابت فاما على انه اكد في الحد من التقييد والافعال واما الرسم فالمرغوب اصعب لانه اما ان يحصل لنفس الرسم
 بحد حصول الرسم كما يحصل في الحد لنفس الحد واما يحصل ارجل متعده حاصل من اتحاد العوارض المأخوذة في الرسم ويكون
 مرادة للاختلاف المرسوم او لا يحصل شئ انما يتوجه الى المرسوم وما يخط بالرسم كحل مرادة للاختلاف المرسوم والثبات
 بط لا عرفت من وجوب الثاني الى مجهول وكذا الثاني لان في تصوير الحد كونهما لفظاً لا لفظاً من غير ظاهري فان الرسم
 المحل والمفصل كلاهما من عوارض المرسوم وصالحان لوجوبهما مرادة للاختلاف المرسوم ومتى وان في التبرير فاولاً
 يجعل لكل الرسم مرادة دون المفصل واما اولية فيدور واما الشئ الاول فيعلم منه ان يكتشف المرسوم
 فيكون علماً بحد حاصل من الرسم وبما كان محتملاً كما قال المصنف بكون من نحو انما تصور حجب
 لتصور المرسوم لكنه ليس بكل في جميع الرسوم بل احتمال محض لم بدخضه وان تحقق كان اقل التقييد في حد مثل
 امر لا كتب في التصور فافهم واعلم ان هذا الاختلاف انما ثبت واثبت قول بان العلم لنفس الصورة اما حاصل من
 المعلوم في العالم واما اذا قيل بان امارة الاختلاف المتغيرة للمعلوم علم سواء كان القول باوجوبه والشيء
 حقيقاً او باطلا كما سبب من عليه في سميت الوجود الذي انشأ الله تعالى عليه شأنا الماتر بدرة الكرام
 قد سلسل سرارهم في نظم امر التوفيات لان تلك امارة تصور او تصديق وبما نؤمن من العلم والتصور من باطن
 وهو امارة التي بها يكتشف كنه المعلوم وصعيف وهو امارة التي بها يكتشف المعلوم كنه قاصعفاً
 بغير حشاه فاذا اردنا تحصيل كنه شئ ونظرنا تحصيل حاله ان يكتشف بكل منها الجنس والفصل ثم يحصل بعد
 ذلك حالة بها يكتشف الحد وهو اما الامر المحل حاصل من توحيد الجنس والفصل واما امر كنه منها فهو
 لوحدة اجتماعية او تحصيل حالات بها يكتشف العوارض فتعد الذين يقول حاله اخرى بها يكتشف صورها
 انشأ فانها قضا بحيث تميز حشاه واما حاصل حاله بها يكتشف كنه المرسوم فامر محتمل لم يميز بان
 على انشاء فنشكر **قوله** فالتصور الثاني ان حصل آية فيه ان بدته الكتاب لا توجب بدته المثلث

المكتسب فبذلك انما هو واجب بدنه التصور الاول ولو كان كك ماصح كسب نظري من يدهي على ان لو تم لم يتصور ان
 في التعريفات تصور او احداه وتقرير كلامه انه اذا فرض تصور كنه الشيء بعد حصول تصور انما هو ففقد اضع تصور ان
 احدهما تصور كنه الشيء والاخر تصور فاقده ليس احدهما مادة الاخر فيكون تصور كنه من دون نظران طريقا فيكون
 يجعل المرف بالمكرامة المرف بانفصاح وليست انما هي انما مادة اصلا فالتصور الثاني اي تصور انما هي انما هي
 فالتصور لهذا التصور لا ينظر وان لم يكن بالنظر فلا ينظر بها اصلا فهذا المفروض من يوكده المبدئية لكن هذا يتناول كان
 يكفي ان اذا لم تكن انما هي مراه صار تصور كنه يدهي وانت لا يذهب عليك ان حقيقة النظر الحركات حرك
 المطلوب الى المبادي اريد حركته من المبادي المية ومناط النظرية على هذا وعلى الحركة الاولى او الثانية فادان
 ان التو امر حصلت بالحركة الاولى ثم ثبت وحصل باعداده الكنه فلا شك ان هذا الكنه قد جعل بالحوكيتين
 فقد داخل في هذا نظري بل ارباب فالحتمى نزع ان معنى النظر ليس هذا بل جعل احاصل مراه فلا كلام موهفان كلامنا
 انما كان في النظرى بالمعنى المذكور والمبدي الذي تقابل وان نزع ان جعل المراه لازم بالمعنى المذكور ففقد الكنه
 بعد تصور انما هي منه الوجود اذا فرض فلا يفيض عدم المراتبة شيئا بل يكون هذا مادة النقص على جعل المراتبة لازمة
 الفكر بمعنى الحركتين بل الذي يفيض بيان استحالة وقوع الصورة المذكورة ان طفوا فلا يفيض وباطة واعلم ان
 وادنا بالو كنهنا ام ما كان على سبيل الحقيقة او على سبيل المثابة وقد بينا نحن في كتب المنطق ان الفكر ليس كنه
 على سبيل الحقيقة **قوله** الى شبهها بمعنى شبه المصادرة ابر او مقدر مساوية للمد على في المبالاة والمخالفات لا يسلم
 لا يسلم هذه المقدره فانما نزع لا قبل المصادرة ولا شبهها فان اوضحه الوجود مذكورة في الاول وان العاقبة لا ان الكلام
 في الوجود المصدري فيستدل بالاعراض على المبدئية لانه كما ان الاعراضية مذكورة تلك المبدئية مذكورة ومن بنازع في
 ينازع في الاعراضية **قوله** وفيه انه اذا افهم الدليل اه يعنى ان المستدل قد دل على الاعراضية بالدليل واذا دل على
 مثل المدعى الدليل فلا بأس في اخذ في الدليل فالاول ان يكفي بالنظر في الدليل وانما قال فلا دلالة لانه في النفس
 على مقدرته توطئة للمناشئة في دليها فاقول **قال** المص فلما ينس على موجب بالذات حتى يحسب الفيض منه في تعامل ان
 يقول لا يقول المستدل بالموجب بالذات بل يقول الفيض حواذ فادانسته جوده الى جميع الكمالات على السواء والاعراض
 بالاختيار في وقت والاخر في وقت اخر وكذا البعض في محل البعض في محل اخر صحيح لا مرجع الى ايدى بل لا حكمة فلا يد من كسب



عنده الارادة والافادة وذلك هو الشرط وارتضاء الموانع واستعداد النفس والجواب ان المصداق بالمرحوب عنه
 الافاضة ومنع التحلف ونحن لا نقول بل انما من حزب من يفرق بين ترجيح المحذور احد التمسك وبين الاحتجاب من
 غير محجب فالمرئى في هذا الفعل مالم يخلو فلا يتوقف فعله وادارة على شروط فعلية وارتقاء كمال مستوفى في كل
قول وذلك لان علم العام والخاص مع شرطها لا يعني ان فعل التحلف انما يقتضي ان علم العام مع الشرط اكثر
 عليه بدونها علم العام من الشرط اكثر من علمه معها وبكذلك في الخاص لكن لا يلزم منه اكثر من علم العام من علم الخاص لان
 لا يكون لها شرط وعلى تقدير كونها فيجز ان يكون علم الخاص بدون الشرط مشتمل وان كان اقل من علمه معها كان
 يكون غلبتين وان يكون عدم علم العام مع الشرط اكثر من عدم علم الخاص معها كان يكون مرة وذلك مشتمل وان
 يكون وجود شرط الاثم مائة مرة ووجود شرط الخاص لتعقب علم الخاص اية مرة تسعة وتسعة وعلم العام واحد وثلاثمائة
قول وكذا اذا اريد بالشرط اللوازم اه لا مكان قيل ان منع كون شرط العام لبعض شرط الخاص انما يتصور بان
 الشرط على معناه اما اذا اريد به اللوازم فلا وكيف لمستدل في بيان الامر فيه لانه لا مكان للوازم الاثم لبعض اللوازم الا
 فوجود علم الاثم مع اللوازم اكثر من وجود علم الخاص معها ولا يوجد ان بدون اللوازم فالحتم في سبيل عليه بان هذا الضم
 غير واجب فانه انما يتم اذا كان الاثم لازما للاخص حتى يكون للوازم الاثم لوازم الاخص وهو في غير المنع وما قيل ان
 في الاثم المطلق الاثم من وجه ولو لم يكن الاثم لازما صار اثم مطلقا فافسد لان ماوة التحلف في الاثم من وجه ان
 هو يوجد احدهما ولم يوجد الاخر بمعنى ان يكون تلك المادة مما يصدق عليه احدهما ولم يصدق الاخر وانما حتى يكون مقبولا
 لاحدهما دون الاخر وكذا في ماوة التحلف في الجانب الاخر والذمي يجب للاثم المطلق ان يصدق الاثم على كل افراد
 الاخص بالفعل فلا ينافي العموم المطلق عدم اللوازم كيف ولو كان الامر كما حسب القابل يجب ان لا يتعقد من الجمول الاثم
 والموضوع الاخص لا يقتضيه اية مع انهم مرجحوا بخلاف ذلك فافهم هذا اذا اشتراطه لكل مراد الشرع المحقق فالمراد بالمراد
 الاولى وبالكثرة الكثرة التفضيل مع لا يرد عليه ما ذكر **قول** انت تعلم ان الكلام في الوجود المطلق اه قد اخبر عن علم الخياط
 عاصدة علمه تقيده من قبل فانه قد مر من قبل ان مراد قابل بالكسبة الوجود الحقيقي واذا كان لك فالوجود المستتر
 عارض لمهمات او انفسها فانه لا يرد الب والبرهان قول الشرع المحقق من قبل ان البديهة تنصرف على الاشتراك على
 ان النظر به ايضا تنصرف عليه لان المحشى قد جعل النزاع نفيها علم لكن موضوع الحكم بالبديهة وموضوع الحكم بالنظرية واحد فاعلم

واحد فكل من المعنى عليه واحد بل نقول لو كان الزايع معنوا لا يجب انما ومنه قول الفصيح واحد قد صرح الحق بانه على تقدير
 عدم الاشتراك يصح دعوى النظرية سواء على ان ليس كنه شي من الحساب **قوله** ولا يخفى ان كثيرا من الهميات
 تفصل بالوجه الوضعية اما كان يراد على ان الحق ان كل كنه شي واما كان جميع الكنه نظرية فجميع الوجوه ايضا
 نظرية واجب بان المراد بالهميات الهميات الموجودة في الخارج فلا يلزم من نظريتها نظرية الوجوه فانها اعتبارات ليس على ايراد
 وبين ان بعض الهميات الموجودة به تارة لا لا شك ان بعض الهميات تعرف بالوجه بالوجه واه في الخارج كالحروف اسم
 بالمتصف بالسواء فله الوجوه معلومة بالعلم بكنهه الذي هو مختص بالبداهيات ولو لم يكن معلومة بالكنه هاهنا بل كنه او
 بالوجه بان بلغت اليها يجعل الكلام ووجهها مرادة للملاحظة فعند قصدنا بالهبة ان لم يحصل الوجه بل كنهها مرادة
 بها فلهذا الكنه اما مرات الهميات التفصيل فيها لا بالوجه المفروضة بهف واما مرادة للوجه التي هي مرادة للهميات فيكون
 الوجه مرادة ومرى في الملاحظة واحدة فيكون حاصله غير حاصل فيكون ملاحظة غير ملاحظة فانه في قليل يجوز ان يتصور الوجه
 بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالذات مقصودا بالعرض في قصد واحد لان القصد هنا متحد فانه اذا عرفت السواء بالوجه
 قصد بغيره السواء ثم قصد بغيره الجسم فلهذا قصدان وكذا ايندفع انما انا البصر السواء وجعلناه مرادة للملاحظة
 فلا تدرى ان كنه او وجه لانا ان لم تعلم بالهبة ان كنه او وجهه كنهنا تعلم بالربيل الذي ذكر ان كنه ثم قد نقص انه
 يتصور العالم انه مخلوق الله تعالى فلا فيلزم تصور كنهه والجواب عنه بان ذات الله تعالى قيد للوجه ولا هو الوجه و
 نحن انما نوجب تصور كنه الوجه لا تصور قيوده لكن هذا يتقلب على اصل الكلام ان الوجه هو مفهوم المتصف بالسواء
 قيده ولا يجب تصور كنه قيوده كنه وليس هذه مناقشة في المثال لان المعارض الموجود لا يكون محملا للملاحظة واما
 المحمل للملاحظة مشتقة وقد قيل ان قيود الوجه ايضا يجب ان لا يكون مرئيا والاصح ان مقتضاه بالذات وانها
 متغيرة في المرادة وهذا ليس شئ فان الماخوذ على وجه النقض يجوز ان يكون نفس مقصود الوجه ثم قيده بهذا المقصود فوجه
 فيجعل المقيد المحصر مرادة للملاحظة يكون الوجه مقصودا بالذات لانها في كون المرادة بهذا المقيد على انه لو لم يتم نقص
 فاقسم الله **قوله** وسلم ذلك هي فينا شارة الى شئ وتوحيه التوليف عن جملة ذنبوا الى كسبه وبه المنع بحسب الظاهر
 لما ان ندب المعرفين معلوم انهم ذنبوا الى البدهية فمنهم انصار الى يعني ان نسبة القول بالكسبة الى المعرفين باطل و
 وسلم صحتها فهو مفيد مستدل لان الحصول بالكسب وهو المنع دليل النظرية لانه قد ترتب بعض انما حصوله على النظر وقد

ماله وما عليه فذكر **قوله** ويريد في ان اشتغال العقل مع حاصل ان التعريف بمرام لان غاية المراد ان الوجود نظري في كل من
 بالتعريف والمقصود نظرية بحسب الواقع وقام على قولنا فالتعريف ان الاشتغال بالتعريف بمعنى على النظرية في زعمهم فلا يستدل بالاشتغال
 بالتعريف بمعنى على النظرية وفرد ووقال **قوله** وهو ما يحصل به تصور علم وجوده بحسب نفس الامر او بمقتضى الوجود
 الامر مما يكون بحسب الخارج بنفسه او منشاؤه الذي يصح الاشتغال به بالعلم بوجوده الخارجي والذاتي حتى يلزم ان يكون كل تعريف
 نوعيا بحسب الحقيقة لانه لا يخرج الموصوف من الوجود الذاتي والمشتهر ان التعريف بالتعريف بحسب الحقيقة الوجود بحسب الخارج والذاتي
 هو الاول قال المحقق في بعض تصانيفه ان الحكمية غير مقصودة بالبحث عن الموجود الخارجي بل النظر الحكمية اعم قبل علوم النظر
 الحكمية لا يدل على علوم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمية يذكر فيها كلام التعريفين فمجرد ان يكون لبعض الاشياء تعريف
 بحسب الاسم فقط وانت لا ينبغي عليك ان مقصوده ان الحكمية باجتهاد عن الموجود مطلقا والاسم فيها موصوفة
 احتياقي النفس الامرية لا موصوفة العنوانات التي ليس لها معنويات فالموجودات النفس الامرية بما حقائق كما ان لها
 عنوانات فمجرد ان يكون لكل موجود في نفس الامر كلام التعريفين نوعيين فالخارج البعض غلاتي وهذا انزاع ما قاله
 القائل ان الامر اصطلاح في كلامه من نقل الاصطلاح لان المقصود ان النوص الذي يتعلق باعتباره النوص من الاصطلاح
 متحقق في الموجود في نفس الامر من حيث انه كما في التحقيق بنفسه في الخارج فالاصطلاح على اخراج البعض من غرامت في قوة
 الخطا عند المصلين فافهم **قوله** والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول آه قيل قد يكون الشيء معلوما وعاشرا في
 الاحتجاج الى التعريف اللفظي عند استعمال لفظ موضوع بانه غير معلوم الوضع فلو كان المقصود هذا الزم احتضار الحكمية
 بان النفس لا تلتفت في ان شيئين فلا بد من الدخول عند سماع اللفظ والسؤال عنه وقيل جواب الجيب لا يقيد بالبعد
 تسليم صحة هذه المقدر قد يكون المعنى عام او مقيدا بعد سماع اللفظ والسؤال عنه وقيل جواب الجيب واجاب في بعض
 تصانيفه ان المقصود الالتفات الى من حيث انه مدلول اللفظ حتى يصدق معنى الكلام والمعنى غير حاضر بعده الخفية وان
 مقنا مطلقا وصرح بان الخفية والتجلية في الجواب لا يعود الى قابل لان الخفية التجلية خارجة من الصدق فلو كان المقصود
 من التعريف اللفظي الاحتضار في المدركة لم احتضار المحض الا ان بعض المقصود على نحو حصول من اللفظ وحضور في نفس المقصود
 من التعريف اللفظي حصول الذي يكون من سبب اللفظ فذلك لا يكون متحققا من قبل وانما كان المتحقق الذي لا من اللفظ قبل
قوله مع ان التعريف اللفظي يكون شيئا غير خارج معني لو كان المقصود من التعريف التصديق بموضوعية اللفظ المعني

للمعنى هذا وظيفة اهل التوفيق النقطي خارجون عن وظيفة اهل العقول فالعقل من الاستدلال الجبري لا ينفك
 عن ان خاتمة ما لم خروجه مما يطر فيه بالذات ولا يلزم خروجه مما يطر فيه بالعرض فان اهل المنطق يحبون عن الالفاظ لكون
 مقصودهم عليها او تسهيل حصول المقصود انتهى ولعمارة اخرى ان ارادوا البحث عن التوفيق النقطي وما حكمه
 يرجع الى البحث عن الحكم الوضع فلا بأس به فان اهل المنطق كثير ما يجنبون عن الحكم الوضع لقولهم وان ارادوا ذكر التوفيق
 النقطي فمقصود المعرفات النقطي في كتب العقول يرجع الى بيان موضوعات الالفاظ بازائها فلا شذوذ فيه ايضا فان ذكر
 التوفيق في المعلوم مباد ولا خلاف في وقوع الابحاث النقطية مبادى الابحاث الحكيمية فافهم **قوله** وذهب المحقق
 التنفاري الى انه قد شرع في التوفيق الاسمي بحيث يدخل فيه النقطي وشرط فيه ما يشترط الاسمي وجعل التوفيقات المذكورة
 في كتب العقول من التوفيق الاسمي لا شك ان المذكورات في كتب العقول توفيقات نقطية متمسكة بان تقوم معلوما
 تقدم بالاسمية اه فلنذكر في الحاشية قد وجدت هذا التنسك في حاشية علي حاشية التفسير بان فهم المعنى من
 النقطي يحصل من التوفيق الاسمي والنقطي فلو لم يكن التوفيق النقطي داخل في مطلب ما كان التوفيق الاسمي داخل من لم
 يمكن هذا المطلب مقدا على سائر المطلب ولم يصح اقتضاها اليه **قال** في حاشية اخرى قالوا ان مطلبان مطالب
 تصور مطلب اهل المطلب التصديقي والتصور على وجهين تصور كسب الاسم وهو تصور الشيء باعتبار مفهومه
 قطع النظر من الطرافة على جهة موجودة وهذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي الموجودات الفاعلية والطالب
 اما ان شرع الاسم فانيها تصور كسب الحقيقة اعني تصور الشيء الذي علم وجوده والطالب لما الحقيقة ولكن
 التصديقي ينقسم الى التصديقي بوجود الشيء في نفسه والى التصديقي بشيئ لغيره وقال بعض المتأخرين ان سائر
 اخره وان التصديقي بتغير الميزة وقوامها وهذا القسم مغاير للتصديقي بوجود الشيء في نفسه لان هذا التصديقي مقدم
 على التصديقي بوجوده ولا يخفى على ذي بصيرة ان هذا خلف من القول لان التصديقي يستدعي موضوعا وجودا لا ولا
 ان تقرير المهمة نفسها لا امر مغاير لما حكيف يتعلق به التصديقي والطالب لاول اهل البسيطة الثاني بل المركبة و
 لا شك في ان مطلب ما لا شرع مقدم على مطلب اهل البسيطة فان الشيء لم يتصور مفهومه لم يكن مطلب التصديقي
 بوجوده كما ان مطلب اهل البسيطة مقدم على مطلب ما لا يتصوره فان لم يعلم وجود الشيء لم يكن ان يتصور حيث
 انه موجود ولا ترتيب ضروري بين مطلب اهل المركبة ومطلب الحقيقة لكن تقدم ما الحقيقة اولى انتهى واعلم ان المشهور

وعلى المحققين ونحو الرسم في جواب ما لا ان المحقق الدواني قال انما يقع الرسم من جهة التسوية وخالف فيه معاصر الصديقي
واضد شرف الدين الجلال مس ذلك المحقق كما هو اذ قد علب عليه جمال فاعلموا واصح حتى صدر منه كلام لا يخرجه عليه سلم وكان
شذوذاً ان يقولوا به لا يجدي به الراجح الى كثر ظاهيل فانه يرجع الى الاصطلاح ومن شأنه طالع المبدئين لهما الحق بالحق والخش
في بعض تصانيفه انهما اصطلاحان اصطلاح فمن اليس السوي وقد اصطلاح فيه على ان ما يطلب الذاتيات والاصطلاح في الراء
وقد اصطلاح فيه على انهما يطلبان الصور سواء كان بالرسم او بالمداد او ببعض المتأخرين صاحب الاتفاق ليس بعبارة كذا اصطلاح بل
على اثره ان كل شيء موجود على الاطلاق وبل الشيء موجود على صفة وليس به ان الحق بالشيء بالهبة البسيطة هو الاول
البسيطة والمركبة ضربان البسيطة نوعان بالاضافة وعلى الاطلاق ولو اصطلاح على جعل البسيطة ضربين بسيطة على الاطلاق وهو
هبة الشيء في نفسه وبسيطة على الاضافة وبالقياس وبهية الشيء بحسب الوجود في نفسه والمركبة بسيطة الشيء على صفة
فلا بسيط وكان من امن بالجعل البسيط انما ازيل نفسه من التثنية ثقة لعدم انفصال الوجود ومن المقرر ان في اعتبار
العقل فيها تحقق الوجود ثبت التفرع لكن المبدئين مختلفان ولشئ يجب كل منها لانه احكام فلا بهمال مغلط في التفاهة
العلوية والاعتبارات التصورية الاذعية والافاضات المدربة والرائية انتهى بذكر كلامه وليس فيه شيء يدل على
ان التصديق يتعلق بنفس قوم الشيء من دون محمول حتى ما اورده المحقق الذي يظهر من كلامه ان التصديق
يتعلق بالتفريق كما يتعلق بالموجود بل يجب ان يحكى من تقرر توام الهبة كجمل منقولة العقدة والعقد فصدق به وكذا
يجب ان يحكى كجمل من الموجود به فصدق به ولذا قيل ان سبأ ثلث مراتب الاول مرتبة تقرر بنفس الهبة والثاني
موجودية اي كونه بحيث يضع منه اشراج الوجود والثالث الانصاف بصفة فالاول مقدم على الثاني والثاني على الثالث
ولابد ان يحكى عن المراتب الثلاث يعقده ان يتعلق التصديق بكل سبأ ولا خلف فيه في غاية الكلام في توجيه هذا الكلام لانه
تقرر بكمالات اشبه باجسام لكن لا يذهب عليك انما ستقر بالبيان القاطع والاستدلال الساطع ان الثالث الارتفاع
المفصل المقام بحيث لا يحكم حوله شبهة ولا ارتباط ان الوجود الحقيقي بنفس الهبة التقرر وان العقود الحكم فيها
بالموجودية حكاية من نفس تقرر الذات لا عن الانصاف بل انصافاً او اشراج وقد سلم به الرسل في مواضع من كتابه
المسمى بالافق المبين ويرفه فقال عتب ان اشك على القسطن لان ليس الوجود حقيقة الانفس الموجودية بالمعنى المحدود
اي بغير ضرورة نفس الهبة في طرف الا معنى يصح الى الهبة او تخرج منها فيعمل فاصح ان تخرج الموجودية وحمل مفهوم الوجود

الوجود فعمل المتحقق ليس في طرف الوجود الانفس المتيقن العقل يقرب من التحليل تنزيح منها معنى الوجود والضرورية ^{المصدرية}
 ويجعل عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس المبهمة فذلك النظر لا الزايد يقوم بها فيصير الحمل انتهى و
 اذ قد تحققت ان مصداق الوجودية نفس بقر المبهمة والقيمة التي تحملها الوجود وحكاية من التفرع والتصديق بالتفريق ^{المطلب}
 بهل البسيط المشهورة فالمقدم عليه اى تصديق يعود لم معنى في الابدالات تصديق بنفس توام الشيء الذي تصور
 فاستقر اعتراض في المحشى في مقوله ولا يمكن رنوه ووردا وورده المحشى في حواشي تصانيفه الفهم من ان هذا ^{المطلب}
 يرجع الى طلب توام المبهمة وتصديقه لا يصح لا يجعلها محوثة لنفسها قد الحمل بالافتراف او باطل تصور مندرج في مطلب
 الشارحة والحق عهد هذا العبدان مرتبة تفقر هي التي يكتفى عنها بقصته فحملها الوجود لانها مصداقها وحمل الموجود على
 المليات اشبه بكل اندايات من حيث انه لا يتقاع الى قيام امر به الموجود والاضايا كان او انتراعها وانه المرتبة هي
 المبهمة الموجودة اى هذا المفهوم التقيدى الذي يطلب تصوره بما الحقيقة فتصديق مرتبة التفريق يعينه التصديق ^{المطلوب}
 في بل البسيط المشهورة وتصور لا يوليه مطلب الحقيقة فاما حمل البسيط الحقيقي فهو بوش من سرات هذا الذي
 غلب على القوة الواهنة المنع منها بقوى الفاسدة وانما اجتز على اخره بقول الموه بالانواع التوهمات والرائج بالانوار
 التسبغات طحا نيل الرضوخ العانة باحداث قول مخالف لكافة ولم ينال بالانفصاح الذي انما فانه قلت
 بسبب ان مصداق الوجودية نفس المبهمة المتفردة لكن لمفهوم الوجودية قيام بها او ليس ترمها العقل من المبهمة المتفردة
 ونصنبا بها يصنف بالوجود المصدرى كما يفهم الكفاية من نزع سائر المشتقات فلعل هذا الموه يريد ^{المطلب}
 بل البسيط الاضافى التصديق بهذا الاتصاف بهل البسيط الحقيقي تصديق بنفس التفريق قلت هذا قليل اجوبى
 فان قيام الوجود المصدرى كقيام مفهوم الشئ فيه من الصفات فتوفى الحقيقة من خبريات مطلب بل المركبة
 فان سمي شئ بل سيقفه فهو اصطلاح منه ونسب الاذنان الى النجوم المحققين من صور الفهم وعليه جعده الوهم كذا ينبغي
 ان يفهم من المقام فانه من فرال الاقدام **قوله** وانت تعلم ان التعريف الاسمى اما على ان التعريف الاسمى ^{اللفظي}
 انما يكون بفهم المعنى منه مرة ثابته ولا يكون قبل مح لولم يزل التعريف اللفظي في مطلب بالالوجه لبطان لتعريف النجوم
 يتقدم بافاته مالم يوجد مطلب مالم يه هو التعريف الاسمى كان مكام على مالم يعلم ولا يمكن الموهمة بالتعريف اللفظي فانه
 انما يكون بعد الموهمة **قوله** يعنى ان من قال ان من المطالب التصديق يعنى ان من قال ان من المطالب التصديق ^{قوله}

قال انه في الابل مطلب تصديق ليعني ان المقصود الاصل التصديق والكان المطلوب الاحتراز من الطلب لانه لا يطلب
 احترازه ليصدق بان اللفظ موضوع له فكونه مطلب لا ينفرد **قوله** انت خبر بان بصرته تعريف اسمها سيما انه
 ان الخبر جيب نقية فان التعبد لا ينفع في دفع تحصيل الحاصل واذا كانت نقية فالعرف الشيء من حيث ان يخرج
 رد به المحيث لم يكن حاصل من قبل فيكون تحصيل امره لكن حصل من قبل ولما لم يعلم وجه صدوره تعريف اسمها وانما هو
 في التعريف انما يكون معرفة نفس الشيء لا معرفة مفيد الخبر كما حكم به الوجودان الصحيح فخصيص التعريف العظمى من هذا
 الحكم حكم لا يلتفت اليه **قوله** ويكون من قبل البحث المعنوي انه قد عرفت ما فيه **قوله** وتعيين المقام انه اذا قيل
 عن امر بهي اه يعني ان التعريف يتحمل كلا الوجهين كون النقص من هذا الصورة من بين الصور الموجودة وان
 يكون النقص التصديقي والاستحالة في شيء ربما لم يكن اذا استعمل في القوم العقلية فانظر ان المقصود الاحتراز
 التصديقي بالوضع من اعتراضهم وان استعمل في العدم للثبوت فانظر ان المطلوب التصديق بالوضع لانه العدة في هذا
 هم وقية تامل واجتنب ان يقع المبرج الى قصد المعرفين نعم اذا وقع في متن الفتوى في تفسير الالفاظ فنقصوهم التصديق
 الوضع لانه من مسائل الفن والميل انما يكون تصديقات فافهم **قوله** لهم وقد اجاب عن الوجه الثاني بان احل
 يستعمل آية ظاهر هذا الجواب يدل على ان النزاع في هذا المقصود في بدعيته ونظريته وهو كما ترى ونحقق الجواب انك
 قد عرفت ان معنى النزاع ان هل لهذا المفهوم حقيقة بما الموجودية تصديق هذا المفهوم عليها ام لا وعلى الثاني الوجود
 الذي به الموجودية هو هذا المفهوم وعلى الاول الوجود الذي به الموجودية نظري وعلى الثاني بدعي فالمجبب اجاب
 التعريف انما هو لا مبرج لهذا المفهوم موجب صدق هذا المفهوم وهذا خارج عن النزاع فانه انما كان فيما صدق
 عليه المفهوم المذكور اما بالصدق الاول او بالصدق الثاني اوله ان التعريف انما هو لمعكم لانه لا يوجد
 عندنا فان الوجود هو الذي به موجودية الاشياء وترتب الاثار عليه والوجود لهذا المعنى عند التقابل بالبدعية
 منحصر في هذا المعنى وعند التقابل بالكسبية هو غير هذا المفهوم فالاستدلال بالتعريف لا يتم الا اذا ثبتت اولا
 ان مبدء الازمان غير هذا المفهوم وقد عرفت وما اثنتم بالدليل ولكبل استدلتهم بمجود التعريف وكما ان يكون
 التعريف لتوحيدهم ولا يكون في نفس الامر مبدء الازمان غير هذا المفهوم فقول الذي وقع النزاع فيه ليس مقصود
 الذي قلنا مبدءته نعم ان الوجود الذي به ترتب الاثار هو هذا المفهوم فلا يلزم توحيدهم بل لا بد من اقامة الدليل

١٣٥

الرسل فتأمل **قوله** قد عرفت ان الوجود قد يتعلق به بمعنى ان المعين متحققان لا بد منه للتحقق والكل كونهما
 فافهم ان المعرفة انما هي الى ان شئ يوجب الوجود بالمعنى الثاني ولا شك انه موجب الوجود
 المصدرى فالاولى ان يجاب بان المعرفة الوجودية بمعنى اخر اى الوجود الحقيقي ونحن لانكره نظريته وانما قد
 بداهة الوجود المصدرى وهذا بناء على ان الزمان نفى فانت لا يذهب عليك ان انواعه اذا كان فخطا
 الى هذا الجواب ولا الى الجواب الذى من قبل بل معنى ان لا يجاب الاستدلال النظرة فانه يستدل على امر لا يكره
 انما هو بالبداهة كما لا يخفى **قوله** قلت لو علم صدقه عليه آه اشارة الى من صدق على الكون ونهاية صحيح في التبريد
 كلها فان ما به الانقسام ليس الوجود الحقيقي لانه في التوليف بالثبوت لا بالنكف ثم من امتناع صدق توليف
 الكون على الكون واستند بعدم امتناع صدق شئ على الموجب والموجب المثل الموضوع وهذا في النظر غير متصور فان
 المعترض ان التوليف ولو كان الموجب الكون فيجب من غير دخول البيان والكون مبين فوجب ان لا يصدق عليه ظاهر
 ان هذا الجواب غير متصور اليه ولو اخرج البعض تقرير النقص وقرر بان موجب الكون مبين للكون فيجب ان لا يصدق
 او لو صدق عليه لكان عينه ولا يخفى باقية من التكلف الغير الرضى والا صوب في الجواب ان امتناع صدق توليف
 موجب الكون عليه ثم اذا امتناع في صدق شئ على الموجب والموجب لصدق عرضي فيجوز ان يكون صدق هذا النوع
 صدق عرضي فيكون من الرسوم ولا يجب فيه المنع لوجاز التوليف بالاعمال عند القدر وهو المتعارف عند المحققين والتبريد
 على ما مرنا ان التوليف منسوب الى التعاريف وهو تجويز التوليف بالاعمال فتأمل **قوله** الخاص مستلزم المطلق لا بداهة
 اخرى لعدم الخاص سلب الوجود والخاص عدم المطلق سلب الوجود المطلق والوجود المطلق هو الوجود والخاص
 الوجود الخاص ثم سلب الوجود المطلق **قوله** الاول ملاحظ على الاطلاق اه وبهذا الاعتبار تحقق تحقق فوجود لا يتحقق
 الا بانتفاء جميع الافراد وتحقيقا للعلوم وهو موضوع القضية الطبيعية كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان العلم
 قد حو الى موضوع الطبيعة امر فبني ما هو بشرط الوحدة الذاتية مع قطع النظر عن التخصيصات وهذا لا يسرى اليه
 حكم الافراد فكيف يتحقق فوجوده في انتفاء فرد لعدم اخذ العلوم في ظهوره وهو موضوع انفعاله كذا في الحاشية و
 انت لا يذهب عليك انه لو كان الازلك كان رفو بما هو الوجود فلا يكون نقضيا مع انهم قالوا ان رفع كل شئ في
 ذاته ان لا يذهب بالانتفاء الانتفاء بالكلية فلا يصح انتفاده بانتفاء فرد وكيف اذ لم يرفع فرد من نفس الحقيقة بالكلية

انتفاءه بالغاؤه والآن وجوده فرد وجوده وان اريد الانتفاء بانها اختصاص بهذا الشيء من حيث هو غاية بحر في الاول
 انتفاءه بالان وجوده وجوده فرد ولا يمكن وجود الفرد وجوده فانها انتفاءه في الخلق فلا يصح الفرق بينهما بحسب الانتفاء
 وانتفاءه من كلا ما مستوفي قوله هذا هو الفرق بين مطلق الشيء والمطلق ان كان هذا امر اصطلاحيا وطرفا من
 التصور بهذا الاصطلاح فمع والافاشي المطلق بحسب المعنى الكلي كما يصدق على الكلي الطبيعي ايضا ومطلق الشيء بحسب المعنى
 كما يصدق على الشيء من حيث هو يصدق على الفرد المنشأ فانه ايضا مطلق الشيء الذي هو الفرد فالحكم على بعض الناس بانهم
 ان ثبت الاصل على ما ذكره المشي والالا قوله فالعقل ان اخذ على الوجه الاول اه شروع في تعريف الجواب فاحصل ان المطلق
 على الوجه الاول اي الشيء من حيث الاطلاق سلبا لا يكون الا بالاسلب جميع الافراد فكلب انما هو سلبا لا يصدق عليه
 لا يتسلم سلبا وان اخذ على الوجه الثاني اي الشيء من حيث هو فكلب انما هو سلبا لا يتسلم سلبا لانه نحو من سلبه وهذا السلب
 ليس نقضيا وانما التقيض السلب المطلق بالوجه الاول المراد بالعدم المطلق بنا سلبا اصل حقيقة الوجود من حيث هو
 ومن ملاحظ الاطلاق هو الذي سلب الشيء مطلق العدم وهذا العدم يتحقق بسلب نحو من الوجود فهو لازم للعدوات انما هي
 هي عدوات الوجودات انما هي حقيقة سلب حقيقة الوجود من حيث هو ومن ملاحظ الاطلاق فكلب فكلب فرد ومنه والمراد
 بالفرد مطلق امتناع اللفظ كك اعم من ان يكون في الذات في الخارج وانت لا تذهب عليك ان بناء هذا التفسير على
 المبدأ المنطوقية فالاولى ان السلب المطلق على وجهين سلبا راسدا وبكيفية هو بانها غير لازم السلب انما هو سلبا
 في الجواب وفي بعض النسخ وهذا لازم سلبا انما هو المراد منها بالعدم المطلق سلب الوجود في الجواب هو لازم للعدوات
 والعدم انما هو من يتسلم لعدم المطلق وسلب الا انما يكون انما هو من سلب انما هو احد سلب الا انما هو سلبا
 فالجسم والشك واعلم ان الشيء المحقق قد بين لزوم الدور في تعريف المعلوم بما لا يكون فاعلم وصفا لهذا النقطه
 انما هو الموجود المميز والمنفصل الموجود المتأخر فالتعريف مشتمل على سلب الوجود انما هو هو متوقف على سلب الوجود
 المطلق الذي هو المعلوم المطلق وانعرض العدوات القوسية متبوعه التوقف بل الاستلزام ايضا وادنى المتحقق الروائي
 في الحقيقة التعريفية توقف تصور لعدم انما هو على العدم المطلق وقد بينه في امثله بان سلب الوجود المميز سلبا
 مضاف الى الوجود وقد قيد الموجود بطريق الوصف المميز فقبل اعتبار الوصف بفهم سلب الوجود المطلق بوجود
 هذا القيد فتوقف تصور على تصور سلب الوجود المطلق كما ان تصور سلبا بعد ان توقف على تصور سلب المميز المطلق

المطلق ولطبق هذا العبدان هذا المحقق ينبغي كلامه على ما حقق الان وسوان المراد بالمععدم المطلق السلب نحو من انما وجوده
 المعنى مطلق الية اما سلب عنه نحو خاص من الوجود فيلزم توقف عليه العلامة القوسية او المععدم المطلق بمعنى سلب هذا الوجود
 راسا واذا عرفت معطى نظير هذا المحقق علمت ان القبل والفعال الواقع من صدور المعاصر له ومن مر اجاب ان ليس في رتبته
 وان اشبهت الفصل خارج الى تجديدين وهو اشبه بمر اجاب على التقديره والذي يجب ان ينظر ان الموقف بهذا التعريف
 شئ هو المععدم المطلق بمعنى سلب عنه الوجود راسا او بمعنى سلب وجوده في الجمله فالتحاشي فان تمام الدور بالوجه
 المذكور حتى كلام القوسية ساقط واغراض هذا المحقق عليه حق والتكائن المراد الاول فلا يخلو لغيره لوجوده لان المععدم الذي
 توقف عليه الموقف غير المععدم الموقف والحق في تقرير كلام هذا المحقق ان يقال ان كان الموقف المععدم المطلق المسكون
 الوجود من حيث هو توبى باق لا بد ظاهر وان كان بمعنى سلب الوجود راسا فتفصل المععدم المطلق بهذا المعنى بمعنى كلي
 صادق على شريك الباري واتصاف النقيضين وكذا لعدم المطلق على مراتب هذه الاشياء فتقول المراد على هذا التقدير
 في التعريف سلب الوجود الموقوف راسا من جميع الوجوه والا لا يصح التعريف مانعا وهذا النحو من سلب الوجود الموقوف
 افراد المععدم المطلق فقد توقف تصور على تصور المععدم المطلق وفلس عليه لعدم المطلق فلا يخص من لزوم الدور
 واما ما قاله الخواص اى اذا قبل سلب الوجود فقيم منه في المتبادر سلب الوجود راسا ثم اذا قيد بالموثر فقيم سلب الوجود
 انما هو فقولنا سلب الوجود الموقوف فقيم فقيم على فقيم سلب الوجود راسا وقد عرف المععدم المطلق بما توقف فقيم
 عليه فقيم اولان هذا انما يصح اذا عرف بهذا الاضافه المخصوصه واما اذا عرف بالمعنى التصوري المفهوم من هذا اللفظ كما
 لفظ فلا يصح واما بيان هذا الفهم بطريق اخر فتوقف التعريف على الفهم خطأ لا يضره لان الموقف لا ينبغي
 تصور البعد ازاله انما من دون توقف على فهم الموقف فلا وجه في التعريف فافهم **قوله** وبهذا يظهر ان في
 المطلق المخرج وهذا ظاهر فان المععدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة الوجود فقيم اضافة واحدة وهذا المفهوم مطلق
 عام يتخصص باضافة سلبية الشئ لتخصص محصل عدم خاص فالمضاف الى حقيقة الوجود مطلق المضاف الى الوجود
 انما هو فوالى ما هو الذي حقيقة المحقق الدواني رحمة الله تعالى **قوله** لا محال لما يتوهم من ان التوهم انهم من
 المععدم المطلق سلب الوجود الى ظاهر انه ليس ذائبا للسلب الخاص ولا لغرض موقوف على التوقف واذا قلنا ان
 انها سلبية بمعنى رفع حقيقة الوجود في الجمله وهو المطلق لا سلب انما هو قطعاً فلا مجال لهذا التوهم **قوله** وقد

يقر الدليل بتغير آخره حاصله ان التبريد عدم خاص وهو متوقف على وجود خاص وهو متوقف على الوجود المطلق
فقد جاء الدور **قول** ان ذاتية السلب المطلق آه قد يقدح ان اراد ان ذاتية السلب المطلق من دون ان
يضاف الى الوجود والسلب الخاصة انفسه لم يكن لا يقيد الدورة فان السلب المطلق لهذا الوجه لا يتوقف
على الوجود لعدم اعتبار الوجود ووقفه وان اراد سلب الوجود المطلق قد اميت الالغاء الخاصة موقوفة على
ذات الوجودات الخاصة في قدرته والحق ان ذاتية كل المقبولين لما يحتمل من الخصص ضروري لا ينسخ في الوجود
اعتقل وانما المتعارفي ذاتية الوجود وجميع ما تحتمل للتخالف في تحققي تلك الافراد واما الالغاء فلا خلاف في ان ليس له
افراد سوى المخصص وكونه ذاتيا لمخصص او على لدايته لجميع الخصص اظهر من ذاتية الوجود وجميع ما تحتمل للتخالف
في المخصص على هذا الاشكال في اظهرية ذاتية لعدم والتوقف لذاتية الالغاء على ذاتية الوجود لما تحتمل في كل
قول والبرهان الدليل لو تم آه حاصل النقض فان المستدل قابل بالتصور بالوجود والتصور مطلقا يستدعي التبريد فيكون
وقد اجيب عنه بان التبريد حقيقة انما يكون في العلم لكنه لانه هو المكشوف لاني التصور بالوجود لان المكشوف حقيقة
بالذات انما هو الوجه وانما المكشوف الشيء بالذات وانما لا يذهب عليك ان التبريد وان كان له وجه حقيقة لكنه
مخصص لتوقف على الالغاء المطلق الذي هو الوجود وسلب نقد جواهر الدور **قول** والحل لا يلزم منه التوقف على نفسه او
قبل عليه لو كان الموقف عليه تصور به بوجه آخر فهذا البقي متوقف على تصور الوجود فلو كان هذا التصور له بوجه آخر لا يتوقف
عليه تصور به بوجه آخر فهذا البقي متوقفاً بغير الكلام اريد هكذا تسلسل وما قيل في الباب منه ان مقصود المحقق في التبريد
الذي في المتن لا انتقاد بغير منها وهذا التبريد آخر الزام الدور والتساعني احد الامر من خلاف تعبر المكشوف فان فيه
الزام الدور فقط فسوفه ظاهر فان المقصود الزام الدور واثبات المقدمة الممنوعة بالزام التساعني اثبات اتحاد
الموقوف عليه لو كانا متماثلين بان يكون الموقف مثلاً الوجود بوجه والموقوف عليه بوجه آخر يلزم التساعني هو طلب
فلا بد من اتحاد الموقف والموقوف عليه فتم المطلوب **قول** يظهر من ان اطلاق الوجود وادع اعلم ان مخالفة الوجود
في نفس الوجود بغيره الذي هو التساعني انما هو ضرورة فان الوجود في نفسه لا يتوقف على امرين والمعنى التبريد
وان يعبر بالامكان المستقل لتوقف على تصور امرين ولو اجمالا وهذا ضروري ولكن ما بين هذا وبينه نقول ويمكن
وكذلك لو تم لا يقتضي ان لا يستقل بالامكان المستقل في الامكان اخر قد قدم اساس ما بين من قبل ان القضية الباقية حين

جين الاجمال مستظهر كذا معنى الفعل وان قيل وجب ان يقال سابقا كان توجيها بقول الغير وما ذكرتها حقيقة فان شئنا
 يصح في الحقيقة المجردة لا يصح في العقل فانه مذهب مبنية ثم في البيان المذكور نظير كمال نقل منه في امثلة الغير المشهورة بل قد
 في نسبتها الى المحشى البعيدة والعبارة والحوار عن هذا فانه لا يسلم انه مستقل في كل صورة بل مستقل في بعض
 اخر فان طبيعة الامر يمكن بل يجب اتصافها بالاسم المتقابل لمحققها في افراد معدودة متصفه بصفات متناقضة وبالفعل
 في تقييد المفرد الى الاسم والكل والاداء هو الجواب في سابقه تقسيمات انتهى وملفظة ان الاستقلال ليس هو
 مية المستقل ولا عدم الاستقلال من لوازمه بل مية الغير المستقل فمجرد ان يبرز بعض افراد الوجود وعدم الاستقلال لبعضها
 الاستقلال وبعضها الاستقلال والوجود المطلق والكان في نفسه مستقلا لكن يجوز ان يصير في لحاظ غير مستقل نصح
 التقسيم ونحو مفهوم المفرد تحت بعض الاقسام باعتبارها لغير تقسيم الا ان كون البيان المذكور عين الابرار المشهور على
 سابقه تقسيمات محلها كمال لغيره ثم قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان الوجود في نفسه والوجود الراجعي امر واحد مادة
 في نفسه وليس هو وجودا في نفسه وتارة يلاحظ تبعا لغيره فيكون مستقلا وليس هناك معيانات احدهما مستقل والاخر غير مستقل
 ومعنى ثالث مشترك بينهما هو الوجود المطلق المشترك بل معنى واحد تارة يلاحظ تبعة وتارة بما ان مرادة تعرف حال
 وهذا كما قال القدم في الامكان والظهور واضحت في البيان اظها بالاملا وهذا الكلام غير مفهوم الى الان لانه ان ادعى
 ليس بين الوجود في نفسه والوجود الراجعي تغاير اصلا لا كسب الذات ولا كسب الاعتبار لغيره بطلان ظاهر فان الموقوف
 مرادة ليس هو اما حاله بين شيئين وخبري من الخبريات والوجود في نفسه ليس حادثة بين شيئين فوجب التغاير ثم لا بد
 القدر المشترك واما الامكان فانه في حال القدم ان الامكان اجماع حادثة نسبة بين الموضوع والمحمول فالنسبة القيدة
 يلاحظ تبعا بما هي مرادة لتعرف حال الموضوع والمحمول ولكن ان يلاحظ هذا المعنى بقية من دون ان تبين معنى اخر ولم يخل
 ان الامكان المطلق مستقل وغير مستقل من نفسه وليس هناك بين المستقل غير المستقل تغاير اصلا وليس هناك قدر
 مشترك اصلا وان كان مفصولة ان لا تغاير بينهما بالذات والكان مغاير باعتبار التخصيص في هناك معيانات وقد شارك
 فلا يصح في المعينين في المعنى المشترك الثالث ثم قال بعد من الكلام الاستدلال بان الوجود الراجعي معنى ليس هو
 المحل معنى غير نسبي فلو كان معنى واحدا ليرم ان يكون الشيء تارة من مقوله الاضافة وتارة من غيرا من المقولات فهو غاية
 الكمال لانه ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد لا يتغير حاله وحدوث تعلقه شي اخر تارة من مقوله الاضافة وتارة من

ثم نفروم ذلك ثم اذ المعنى الواحد لم يسم بالكون والوجود اذ الصنف ونسب الى امرين وقيل وجودا لغير واحد من هذه الاشياء
 تحت المضاف واذا الصنف ونسب الى واحد وقيل وجود الشيء لم يدخل تحته وان ارادوا ان يلزم ذلك والكان تسمية واحدة
 تعلقة بشئ اخر فنفى وهم فان الشخص المعين ما حدث ذلك امصارا لكانه واذا حدث له ولصار والد لا دخل تحت المضاف
 بعد ما لم يكن ونظاير ذلك اكثر من ان يحصى ورد المحقق الدواني بكلام ميسر والقدر الذي يكفي في دفع ذكرنا تعلم بدته ان
 المعنى الواحد لا يتقلب بنحو الملاحظة تارة اضافية وتارة امر حقيقيا فان المضاف من الالحاس العاليه واثبات الشيء
 الواحد لا يتغير حاله بالانفصال العقل ثم الاخر النسبي الذي هو من المضاف الحقيقي قد لاحظنا بالذات فيكون مستقلا بغير
 وقيد يجعل اللاحظه الغير فلا يكون مستقلا وهو في كلامنا ليس مضاف حقيقي لم يتغير من تلك المقتضى الى غير اصله مثل الابداء
 والامكان ونظاير مما من مقوله المضاف ثم العقل تارة يلتفت اليها بالذات وقد جعلها المتعرف على اطرافها وهو كقولنا
 اما ليس معناه نسبتة لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الى نفسه وانما يلتفت الى اطرافها متبعا وفي الحالة الثانية متوجه
 الى الاطراف وانما يلتفت اليها بالنسبة فيعقل تلك المعاني في الحالىين متعرف على تعقل الاطراف غير مفكك عن تلك
 الانفصال بالذات الى تلك المعاني قد ينشك عن الانفصال بالذات الى اطرافها وانما ان معنى واحد اذ اللاحظه العقل
 من الوجهه كان من مقوله المضاف واللاحظه بوجه اخر كان من مقوله اخرى فيما تسميه الفطرة السليمة وورد
 انتهى كلامه في هذا الكلام متبين غاية المتعار الا ان المحقق شئ الكلام على مقدمه مشهوره وحيثية مقوله اللاحظه والاولى
 ان لا يتبين عليه كفى مجرد ان ما ينسب في نفسه لا يصير في ملاحظه الامر حقيقيا كما قد مر قبل في البطلان كون شئ واحد مستقلا
 وغير مستقل يجب ملاحظتين ان اريد به كون شئ واحد بعينه نفسا بوجهين فمنع بطلانه لا يتبين بما ذكر في بيانه وان
 اريد ان شيئا معينا كالكون مثلا في نفسه مستقل واذا صنف اليه النسب الى شئين لكون شئ شيئا معينا
 المجموع غير مستقل لم يتبين شيئا واحدا بل المستقل خبرا وغير المستقل كل والمجرد حال كونه خبرا مستقلا حال لا يتبين
 لا يذهب عليك ان الحق المعنى ان المعاني المعنى انفسها نسب اذ اخذت مطلقه من خصوص الطرفين لا تتعلق
 المخطط اليها الا بالذات فيكون مستقلا ابدأ واذا وخطت من حيث انها منتسبة الى خصوص المتعلق فصير اليه الخط
 بالنسبة والمخطط بالذات نفس الملاحظة الاولى غير مستقلة والى الثانية مستقلة فالشئ الواحد في الملاحظتين متصفتين
 وبطلانه غير ظاهر وانما ذكر في بيانه وانما القول ان المعنى المستقلا بعروض نسبته لكون المجموع غير مستقل

غير مستقل والا جزاء مستقلة فملف من القول ثم قال هذا القابل وما ذكر المحقق بالذواتي من كون المعنى النسبي مع
 توقفه على العرجين المنفقت البه مستقل وان جعل مراد الطرفين غير مستقل لا بدري محصل لان ما لا يعدم الاستقلال
 على الاحتياج الى الغير في التعقل فاما معنى الاستقلال مع تسليم التوقف وعدم ايجاب ذكر المتعلق في المعاني المتكلمة
 في القائلين وكذا الاحتياج الى الذكر في الجزئية فهنا وبهذا ايضا فيسمى ان لا يضمن اليه لما عرفت ان مناط عدم الاستقلال ليس على
 مطلق الحاجة الى شئ بل على الحاجة الى شئ يكون متوقفا على المتعلق ففرق بين ذكر المتعلقين في صورتين فانه اذا اوضح المتعلق
 الغير المستقل بالعرض فذكر المتعلق انما يتعلق بقصد الزائدات ولكونه كذا من الكلام حكم به او عليه واذا اوضح بالذات
 فذكر المتعلق ليس يتعلق بقصد اليه بل لان من تمامات المعنى ولان من وجه المعنى صالح الحكم عليه وبه فافهم وقبست ولا تنزل فانه
قوله انت خير بان الوجود امر تراعى انه بذاتى محاب فان المحشى قد ذكر سابقا ان مراد القابل بما لو سئله الوجود
 المحقق بل ذات الابدان عيالى فلا يمكن الاغراض بان الوجود امر تراعى فلا يمكن ان يعلم الا بالعلم المحصول **قوله** وان فرض
 كون الوجود اخصا قالوا الا وراك المحصورى لا يعلم به الا الاشياء والجزئية والكماليات انما تعلم بعد تبديل العقل بالذات ومطهر
 المنظر من الشخصيات فتراعى بالذات المحشى فوسلم ان الوجود معلوم بالعلم المحصورى والوجود الخارجى معلوم به لا بالمطلق
 والكلام فيه وبهذا ايضا لا يصرح على اجعل مقصود القائلين بالياس من ان المراد الوجود الحقيقي هو بالواجب بالذات محله
قوله ولد اوقع الخلاف انه بمعنى لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم المحصول ففتح الخلاف في ان النفس بسيطة لان
 الابدان الكائنات الكائن ذاتياتها معلومة بالعلم المحصورى لا يقع الخلاف لان العلم المحصورى بهى وكذا البعض عرضياتها الكائنات
 معلومة بالعلم المحصورى لا يقع الخلاف في ان النفس محدودة فافهم كذا في الحاشية واما بقوله لان العلم المحصورى بهى ان شئت
 البهى في الاكتشاف وعدم التوقف على النظر والاعلم **قوله** والستة فيه ان هذا الاحتمال في المعلوم يعنى ان الموجود في الخارج
 النفس الواحدة بالاشخص المستعمل على ذاتياتها وجميع ما يحل عليها من الوضويات فالخامسة هي الذات الشخصية وبهذا هو الاجمال فبعد
 شكتف بالعلم المحصورى واما ذاتياتها وارضائها فانها بهى متحدة معها وجودا لا يتميز في العلم الالهي التفصيل والتحليل والتركيب
 والتحليل في العلم المحصورى فانفتح ما ينفذ الاجمال والتفصيل انما يكون في الصورة الماخوذة فانها قد جعل الى الانجزاء
 اما الخاضع لوجوده وعينى لظفاير اصلا فلو كان مركبا لوجب ان يكون فيه اجزاء موجودة متميزة ومن اين كفى الامم الواحدة
 المحل حتى نجي فيه بقصور الاجمال هذا وانما ان القول بان علم النفس ذاتياتها وصفاتها محصورى مضعفة فان اهل وجبا

العلم التبرز والاكثاف عند المدرك واذا ارجع الى الوجود ان تعلم بالضرورة ان الاشياء تتماثل من انفسها ومقتضاها
انما تتكلم بعض عوالمها وان استدللت بهذا التماثل ان حصور المعلوم لا يكتفي في العلم والاكثاف لم يكن بعيدا
قوله فاعلم ان هذا المنع اهنا منتهى على ان الكليته صفة للصورة فالصورة القايمة بالذات الكلية والوجودية
بالنفس فربما غلطنا لان المثل كونه شئ في ذين حقيقة واحدة **قوله** اذ بين سيج الشئ وفيه هذا معنى على
اصول الشئ والمثال الصورة قد يطلق عليها البهم وكلية باعتبار الكلية معلومة والاقا القابلون الشئ لبروز كليتها
على كثرين **قوله** يتحمل ان يكون هذا الوجود الاول من ذين الاضماكين هو الوجود الاول الا ان مناط مسخالة
على اختلاف الشخصيات في انحاء الوجودات فالصورة متشعبة بالشخص الذي هو الوجود والاقا القابلون
نبتشخص خارجي واستحال اجتماع المتشككين انما هو فيهما كان تشخص اذا كان تشخص المتشككين باعتبار وجود واحد
افراق الثاني من ذين الاحتمالين بان منع الاستحالة في الثاني باعتبار اختلاف كونه الوجود فالوجود واحد
حيث علم حاصل بصورة امي نحو لا ترتب عليه الاثار الخارجية والوجود والاقا القابلون بها حاصل يحصل فربما غلطنا
انما رتبته **قوله** والاولى ان البهم ان المنع اهنا كما كان كلام الشئ المحقق لايم ان موجب استحالة اجتماع المتشككين
الانصاف الانضمامي فقط وليس قيام الاعراض الاقام انضمامي او الجوزم والعرض عنده قسما للوجود
انما رتبته في غير المحشى الى ان المستحيل ان يقوم المثال بخواصه من القيام انضماميا كان او انشراحيا وانما
الاولى لانه يمكن حمل كلام الشئ عليه بان البهم العرض ان قيام المتشككين انما يتبع لو كان ايضا بان نحو واحد
غير القيام الا اعراضا بل ان الواقع منها من صورة الوجود وعرضها حاصل نداء الكلام تسليم ان اجتماع المتشككين
هنا متحقق بكون الوجود القيام والمتشككين كلاهما من الوجود وذو واحد تشخص بخصيص ومنع استحالة نداء على عدم نقد
الاختيار لان البهم هناك فوان انما هو ذو واحد مغاير باعتبار كونهم كيف واختلف الشخص الانضمامي والافراق
مما لا شبهة فيه **قوله** ولا شك ان النفس مضنفة آه فيه شك طاهر بل عدم الانشراح مقطوع فان كلام صاحب الكفاية
في الوجود الحقيقي كما اتفق به المحشى وكيف نتجوه عاقل بان الوجود الانشراحى مما لا يمكن الصورة فانه يمكن ان يكون
مقصود الشئ المحقق ان استحالة اجتماع المتشككين انما هو بافكان قيامها مثل قيام الاعراض اى قياما حقيقيا لقيام
الصورة للوجود والاخر مجازا بقيام الوجود الذي به الصدق عليه انه وجود وكان به الوجود وبين الوجود والاقا القابلون

والا اذا كان احدا قاضيا

١٣٣

راي الشيخ الاشعري قدس سره ويكفر قيا ما يجاز بان فلا استحالة فيه فيما قل **قوله** انظر ان المراد بالوجود ايج به البعيد محض
 كما لا يخفى على فراول الفن بل المراد المعنى الغير المستقل ومقصوده قدس سره ان ليس المراد ما هو اعم لان تنقيح الای
 ليس منها الاربع حتى يراو لكنه **قوله** تعريف اخره لم يجعل تعريف اخره كما كان كلامها باعتبار ان
 الموجود اولها وفاعل صرف واحد والاصح ان يكون تعريف واحد الاستغناء كل منها عن الآخر كذا في الشبهة **قوله**
 وذلك لان تعريف مفهوم المشتق مفهوم المشتق اخره اعلم انه قد اشتهر المحقق قدس سره في حواشي التجر يد بان
 مفهوم الموجود شتمل على شئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم جميع المستفاد مفهوم لكل من تعريف اللفظ
 فاعلم مفهوم الوجود علم مفهوم الوجود وان جعل جعل فاعل احتياج الموجود الى التعريف كان لا احتياج الوجود اليه
 الموجود بان ثبت العین تعريف بالحقيقة للوجود بالثبوت العینی لان المحتاج الى التعريف كذا تعريفه بما يمكن ان يكون
 تعريف لثبوت الخیر لا لا امکان انتهی فبقیم محصلو كلامه ان مقصوده قدس سره ان تعريف مفهوم المشتق تعريف البعد
 بالمبدء حقيقة وانت لا يدب عليك ان لو كان مقصوده قدس سره ما فهمه لما صح قوله قدس سره منها وتعرف في تعريف
 الوجود بالثبوت العین او ما به تقسيم الشئ الى اخر التعريفات فانه لم يجعل تعريف الوجود

بما وى الصفات المذكورة في التعريفات غير الاول ومقتضى ما فهمه ان يكون جميع التعريفات تعريفات للمبدء بالمبدء ان
 وليدل قد سسر به البطلان يقتضى ان يقع خصص من المبدء في تعريف المبدء بل الحق ان مقصوده قد سسر به او اعرف المشتق
 شى يجب ان يكون التعريف بحيث يوفق منه تعريف المبدء بل يكون المقصود بالذات هو تعريف المبدء لان المشتق عبارة عن
 المبدء ومفهوم الضيق معلوم لكل احد مثل تعريف المحاورات وعلم التعريف فاني الجمل في المشتق لو كان قائما لكان اصل
 المبدء فالمقصود هو المبدء فلا بد من ان يكون التعريف بحيث يوفق منه تعريف المبدء ويظهر من سسر به سواء كان بالمبدء او المشتق
 عليه المشتق المذكور او بآخر مفهوم من التعريف وهذا الحكم عام في كل تعريف تحديدا كان او نسبيا مسطورا او غير متحقق
 انه وان في ان هذا لا يقع في تعريف الاسمي ولا يحتاج الى تخصيص كلامه قد سسر به بالتحديد كما ان كتب من ارجح ان يقال
 في جواب ما يرد على الحق المبدء في ان البطلان المذكور عام في كل تعريف من ان الرسم لا يقصد منه تفصيل المشتق بل
 الغرض فيه غير مفهوم لان البطلان قد قام على ان الجمل في المشتق لا يكون الا من جهة المبدء وانما الغرض الاصلي من تعريف
 ان التام الجمل المبدء وكذا ان يرد على ان تعريف المشتق بالمشتق الا ان يكون تعريف المبدء بالمبدء او بالغير المذكور فيمكن
 ان يكون هذا لان الفرق بين المشتقين لا يكون الا بالاجمال والتفصيل المعبر في المبدء والمبدء او او كان رسما فلا يجب
 ان يكون تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدء بالمبدء ولذا اخرج المشتق في التعريفات غير الاول الى الاستدلال اخر
 التعريف بالمراد فانما هو الاول لا غير وكذا ان يرد على ان تعريف المشتق بالمشتق لا يكون على وجه
 الاول ان يقصد تعريف نفس مفهوم المشتق المشتق مع يكون تعريف المبدء بالمبدء لا يرد وانما في ان يقصد تعريف
 ما صدق عليه المشتق ويكون المشتق المعروف عندها محضا وتعريف الموجود بالمقسم الى الفاعل والمنفعل من قبل
 انما في لانه لا يمكن ان يقصد منه تعريف المبدء بالمبدء لعدم صدق الانقسام على الوجود في لا يكون تعريف المشتق

المشتق بالاشتقاق المبدئ بالبدء وذلك لان كل ذلك ما يفهم من كلامه ان توليف المشتق المشتق المبدئ بالبدء
على ما قررنا لا يراد به ان مبدئ الانقسام وان لم يصدق على الوجود ولم يصلح لوقوعه معرفاً لكن لا بد ان لا يصح
توليف الوجود من المنقسم لمجه كما قال قدس سره بنافي توليف الوجود بما لا ينقسم مع ان عدم الحمل انما يصلح في
عدم معلوم بوقوعه معرفاً لو ثبت ان الموصوف ضمن برى وجوب الحمل في التعريفات ولا يجوز التوليف بالمباين اما اذا
يجوز التوليف بالمباين كما هو الظاهر فان التوليف بهذا الوجه منتقل غير المتعارفي وهو متضمن بحج التوليف بالمباين فلا يصح
قرينة على ان لم يقصد توليف الوجود بالمبدء وما فهمه المحقق الدوالي او وعلى هذا العلاقران التوليف المشتق حقيقة هو الوجه الاول
واما الوجه الثاني فليس توليفاً لا يتبدل في الحقيقة توليفاً لما صدق عليه من الليات الاخر الموصوفة له واذا سلم ان التوليف
من توليف المشتق بالاشتقاق المبدئ بالبدء فقدم كلامه قدس سره من تركه واما ان توليف الوجود بما ذكر من النحو
الاول فلا بد لا يخفى ان المقصود منها توليف مفهوم الوجود لانه هو المسموث عنه واما انما يصدق عليه فمخرج من المقصود واما
ما قال من عدم صدق مبدئ المنقسم بغيره فلو لم يمنع الموصوف عدم الصدق ولم يعرف بالصدق فهو محل اخر ولا يضر ما ذكره
من غير كلفه واما ان توليف الموجود بما ذكر من النحو الاول فلا يخفى ان المقصود منها توليف مفهوم الموجود لانه هو
عنه واما انما يصدق عليه فمخرج من المقصود واما ما قال من عدم صدق مبدئ المنقسم بغيره فلو لم يمنع الموصوف عدم الصدق
ولم يعرف بالصدق فهو محل اخر ولا يضر ما ذكره قدس سره واحلا وهذا الكلام متين غاية المقام لانه لا يمنع عدم
الصدق عليه كون مكابرة لكن لا يضر اصل مقصود المحقق رحمه الله تعالى والاولى ان يقول بولم يجوز التوليف
بالمباين وقد وقع منها خيط للصدر المعاصر له في تقرير كلام القوم في تقرير كلام هذا المحقق فاورر وجوب الاعتراض
الذي يغيبه السجج قدس سره عليه هذا المحقق في جديده ومن شاء فليراجع الى الجديدين واذا عرفت ما قلنا
عليك فاعلم ان في كلام المحقق نوع حرارة فانه قد عرفت اولاً بان توليف مفهوم المشتق توليفاً بالمبدء
ثم لما علم ان لا يصح فيما عدا التوليف الاول لمباينة مساويها للوجود ولعدم جعل الية المحقق قدس سره مباينة
تعريفات للوجود وقال وتعلق المشتق بشعرية المبدء ليعني انه قد تعلق في التعريفات الاخر الصفات المذكورة
على الموجود وتكون الوجود علته له فقد خرج من التعريفات توليف الوجود بما لا ينقسم وبما يصح ان يخرج علته
وذلك لان الحكم ان سلم كلية يفيد ان في كل توليف المشتق بالاشتقاق توليف توليف المبدء بالبدء ولا

الى الحكم الثاني وابلغ سيم كلية فلا يتحقق في التعريف الاول انهم يجوز ان لا يكون من هذا القبيل الا ان يقال
 قد يقصد تعريف المبدأ بالمبدأ من تعريف الشق المشتق ومنها قد قصد لان من المعلوم ان المقصود تعريف
 الوجود بالثبوت فقال فيه ثم اورد المحقق الدوراني على الاستدلال على تعريف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف
 بالمبدأ بانه يمكن قلب الدليل بان المشتق مشتمل على امرين المبدأ مفهوم الصيغة فلما احتاج المشتق الى التعريف
 لكان من جهة مفهوم الصيغة بانه يجوز ان يكون مفهوم الصيغة والمبدأ كليهما معلومين والمجهول انما هو تركيب
 كل واحد من الآخر وقد اجاب عن الاول بان المعلوم من متن اللفظ انما هو مفهوم المبدأ لا كنهه فالكنت يحتاج
 الى التعريفات الصاعية وعن الثاني بانه لو كان كلاما معلومين لم يحتاج الى التعريف بل الى التفصيل الذي عرف من
 علم التعريف فلما احتاج المشتق الى التعريف الصاعية لم يحتاج الى الجأله المبدأ واورد على الاول بان لعقل ان يقول
 لا يعلم من علم التعريف كنه مفهوم الصيغة وليس كنهه بديهيا ايضا لانه قد اختلف فيه ولم تبين بعد انظار عايرة
 وتحقيق المقام ان الاستفراغ الصحيح بل البرهان يقتضيان ان ينفخ كنهه من الوجود الذي اختلف فيه كما
 من تعريف المشتق من المشتق والما يعرف قدر بالعرف من علم التعريف والكون وضع المشتق نوعا ما
 في معرفة مفهوم الصيغة بهذا القدر الى تعريف اخر صاعية وانظر بل محرم معرفة علم التعريف كيفية اما معرفة
 المبدأ فلا تحصل من علم متن اللفظ لا بالكنه ولا بالوجود فان الوضع فيه شخص فلا يقصد الحصول للكنه
 من قبل كنهنا اورسا فيمكن ان يكون نظرا فلا يعلم اصلا فيحتاج الى التعريف الصاعية بالذات والمشتق من
 جهة في علم المطلوب وظهر لك ايضا ان اقراف المحقق بان المعلوم من كنه اللفظ انما هو مفهوم المبدأ
 ليس على ما ينبغي فان معرفة المفهوم ايضا لا يصح الا لمن علم من قبل ان الذي يعرف من متن اللفظ
 هو الوضع الشخصي وهو لا يقيد الا احصاء الحاصل لا يحصل بهذا الاقراف ولعله تنزل من المقصود انه يعرف من متن
 اللفظ يعرف مفهومه لا كنهه بله اشئ ان يفهم المقام وتفضل فيه اهتمام المبرة ونزل انما المكنه ولم بانو الا بالتفصيل
 ولم يقفوا على حقيقة الحال والى يكون الامكان قد اثبتت لوجه سديد يصدره البرهان والمدا لعمهم من انحاء ان عليه
 التمكن **قوله** فان المركب ان يكون بين الثبوت الى هذا الشرط لا يوجد في كتب المنطق المشهورة وعلى هذا الوجه تعريف
 البرسم اتصال فانه ليس بين الثبوت ثم انه اذا اراد يكون الحد بين الثبوت للمحدود انه بين الثبوت بعد تصوره قد وود

بالكلية فهو مسلم لكنه قليل الجدوى وان ارادته بين الثبوت لطفها سواء تصور المحذور بالكلية او بوجه تيسر علماء هذه
 ليس بظاهر بل اذا كان المحذور منصوصا بالرسم يكون المحذور لا في المبدأ بل في النتيجة وطلب ثبوتها بالبرهان
 به في منطق المتواليات نعم يجب ان يكون المحذور والرسم لا ينافيا للمحذور الرسم يصح الانتقال من من برى حصول
 المحذور او الرسم من هذا التعديدا او الترسيم **قوله** وحاصل النتيجة على انها لا يمكن برود على الشئ المحقق انما لا يمكن ان
 انما على الموجود والموجود بل انما على سبب الموثرة غاية ما في الباب ان الموجود لازم الموثرة وكذا المنفصل التشرعائية ان التاثير لا يكون
 الا في الوجود والمكان صحة الاخبار ليس امكان وجودها بل امكان ثبوتها على شئ فلم يتوقف الاعلى الوجود والباطن وهو غير
 الموثرة الحرف الوجود المحمدي في المحشى الكلام بوجه آخر هو ان الامور المذكورة في التعريفات متاخره عن الوجود وتصورها
 اذا سئل من هذه الاشياء فيجب ان الجواب الى الوجود فانها اذا سئل عنه وقيل لم صار هذا فعلا او منفصلا فويل لان
 قبله او بعده من ذلك اذا سئل وقيل لم صار صحيح الاخبار قبل لازم موجود ونصف به زيادة تيقن في هذا المقام بعد تيقن
 فخال **المقصد الثاني في قوله** في انه اي الوجود مشترك **قوله** المدعى بحسب الظاهر الخ معنى ظاهر هذا المبحث يقتضي ان
 يكون المدعى اثبات الاشتراك الغنوي للوجود والمصدرى بين افراد بحسب الحمل المراتب او بين الموجودات بحسب
 الاستحقاق لان الازايل الموردة لا يقيد ازدياد من زائد الا افراد المشترك بينهما مفهوم الموجود اما هو لمخصص كل الظاهر
 او الافراد الحقيقة التي يصدق عليها الوجود ومدقها فنيا كما يقيد عبارات البعض وبدأ الاخر غريب في النظرية ولا يفي
 شئ من الاستدلالات الموردة البتة بل مدعى افعال المحشى البديهة في بطلانها كان الاول مدعى غنى من
 يستعمل المحصول بان بانه ولهذا قال المحشى بحسب النظر الدقيق المدعى اشتراك الوجود والمحقق وما قبل ان
 بحسب ان يتصوروا لاثم يطلب امر اخر الذاتية فليس شئ لان معرفة الموضوع بالكلية ويعتد به شرط بل انظر الى
 حكم ان هذا المبحث ليس طلبا لادخال في تنقيح الحقيقة وتعيين لادخال ان بينها امر مشترك في الوجوهات هو منوط
 الوجودية وترتب الاثار او امورا متخالفه بحسب الحقيقة وانما جعل هذا الحكم النظر الذي يتيقن بانه لا يلزم له مطالبة المبحث وان
 الدلائل المذكورة بعد نعم بقصد او على بعضها بعض المتأخرين بدل على شعرك المحقق هي ان الامر الواحد لا يتصور من غير
 كثيرة لا مشتركة بينها بوجوه من الوجود الى لا بد ان يكون هناك افراد واحد يكون مستلذا لا تتعارض هذا المفهوم الواحد
 يلزم انما ومنشأ التفرع هذا المفهوم البديهي التصور هو الوجود الحقيقي لكن لان نفس ان لا يفتق بديهة بقصد

الفصل
 في معرفة
 الاشياء كما
 ينبغي

ذلك ان تستدل عليها بالاستدلال على امتناع تعدد العمل المستقل على معلول واحد شخصي فتأمل ونعني جعل التفرع منها مثل جعل
 في البنية فان التفرع وجودية موجودة الاشياء فمن ثم انه هذا المفهوم حكم بأنه مشترك ومن ثم ان منها امر اخر هو مناط
 الموجودية حكم بالاشتراك اللفظي سواء كان هذا الامر فيما يصدق عليه مفهوم الوجود او لا يصدق عليه بل يكون مثلاً والاشتراك
 فحسب وهذا انما يتم لو كان التقابل بان الوجود الذي به الموجودية غير هذا المفهوم المصدري سواء تقابل بالاشتراك اللفظي
 ولا يقول بالاشتراك المعنوي وليس الامر كذلك بل التقابل بالوجود الحقيقي فرقان فرقة قابلون بالاشتراك اللفظي
 وفرقة قابلون بالاشتراك المعنوي كما سيظهر من غير ما نشأ والله تعالى **قول** اشتراك مثل والاشتراك المعنوي لا يترتب اليه
 يعني ان اشتراكه على تقدير كونه كلياً مشتركاً موافقاً بين افراده ويكون وجود كل شخص فرداً منه لكن يكون بالامر
 المشترك ذاتياً لا تحت من الافراد على هذا التقدير لانه لو كان عرضياً كان مشتركاً لنفسه فيقول الكلام الى مصداقه وكلما
 حتى ينتهي الى امر لا يكون مشتركاً هو الوجود الحقيقي والابدان يكون تمام مبهمة افراده والا فالكائن جزء يكون جنب فمحتاج الى
 فصل فالمصداق انما يجزئها فالمجموع هو الوجود الحقيقي ومع كونه خلاف الغرض قد عرفت بس طبعه بالامر وله واما
 فهو جنب فقط يحتاج ما هو موجود وتقرر بنفسه في تقييده الى ما هو موجود به وهو محال فالوجود الحقيقي على تقدير كونه مشتركاً
 بين الافراد يكون تمام مبهمة لا غير فافهم **قول** اشتراك التعلق الخ المعنى على تقدير كونه جزءاً يكون واجبا لذات ويكون
 صدق الوجود على الموجودات باعتبار ان الموجودات الممكنة باعتبار ان الموجودات متعلق به فاشتراكه كاشتراك
 المتعلقين بين المتعلقات **قول** وكان من قبيل اثبات اللغة بالقياس قبل انما قال من قبيل لانه ليس منية فان
 القياس في اللغة عبارة عن اثبات وضع لشيء لوجود مناسبة معني اخر قد وضع اللفظ لاشتراك المعنى في هذه المناسبة
 كما يكون في القياس التمثيلي فظاهر انه لم يثبت الاشتراك بالقياس التمثيلي بل به اشتراك في الامتناع فانه قد ثبت
 بالويل اللفظي واللغة لا يثبت به كما لا يثبت بالقياس **قال** الش المحقق ذهب اليه جمع من الاشعة انهم فيه
 اشارة الى ان جمهور الاشعة لا يثبتون دليلاً الى تخالف الوجودات واشتراك لفظ الوجود فيها قال ابن التيمي نسبة
 الاشتراك اللفظي الى الشئ الاشعي غلطاً انما اخذ اصحابه من قوله بالبعثة وهو لا يستلزم وبنيته كلام مبسوط منفصل
 ان شاء الله تعالى وسين في **قال** لانه شكك عند الحكماء المشهور من انفسه على انفسه انفسه الطوسي
 والمحاكم والله المحقق قدس سره ان الموجود افراداً حقيقة يصدق عليها الوجود صدقاً عرضياً بالمشكك والمادة فرد

المتأخرون ورتبوا ان عدم صدق المعاني لمصدرية على الموجودات الغيبية يدعي وهذا ليس سعيه فالمراد بالاشراك
 ح الاشتراك للمعنى المصدرية وح لا يكون هذا معاً لعلنا ذهب اليه الاثارة فانه انما قالوا اتجاهاً
 الحقيقة لا يتخالف المصدرية وكيف يجوز عاقل ان معنى الكون ليس معنى واحد مشتركه كما في مصدرة
 تفصيل ان الوجود لو كان عين الخصوصية أه المراد بالخصوصية الالهية المخصوصة بغير معنى الشيء بوصفه كما في الخاصة
 لتوقد مبدأ التفصيل دفع اشكال بوروان الخرم الشيء مع الرد في الخصوصية لا يلزم منه عدم الغيبة والاختصاص
 في نفس الامر فانه يجوز ان يكون عيناً ومختصاً لكن الغيبة او الاختصاص لم يكونا معلومين فانه وجبها لانها في الخرم
 عين في نفس الامر ومختص وحاصل التفصيل واضح لكن قد اورد على ما قال في الشق الثاني اولا بالنقص على ما قسم
 فانه يجوز ان يكون اكثر من جسام مع الرد في كونه اجزاء لا يتجزى او اتصالاً فعداها او مركباً من البهولي والمصدرية او
 اجساماً متعاقبة فبعدم اشتراك الجسم في هذه الخصائص معنى فاما بالحل بانه على تقدير الغيبة والاختصاص لم
 لا يسرى الخرم بالوجود الى ما ترويه فيبطل تردده وبصير مجرداً كما في المثال المذهب فانه عند قيام البرهان على
 بصير مجرداً ما بها ولا يسرى الرد في الخصوصية الى الرد في الحقيقة ويتحقق كلامه انه لا شك في ان الشيء المجهول
 حيزه الابان لا ينبغي فيه احتمال التقصيص اصلاً فافاخر شيء وترد فيها لشك عينه واخصاصه لم يثبت حال الخرم
 احتمال الغيبة والاختصاص شيء يجوز عند العقل ان لا يكون فاقص منه العقل انقضاء الخرم وهذا في الخرم وتعليلنا
 الحال حسب ان حاصل قولنا لا يستلزم من حيث ان عين او مختص انه يستلزم الرد في الخصوصية الرد في الوجود
 ظهور الغيبة او الاختصاص فاقصر من بانه في ذلك الحين يكون الخصوصية مجردة وليسرى بتعيين الوجود الى المصنوع
 ولا يلزم ان يكون الوجود متردداً في سريان تردده الخصوصية الى الوجود كبس الامر كذا لك بل مراده ان احتمال
 الغيبة والاختصاص قائم حين الخرم والخرم مع قيام الاحتمال فلا بد ان لا يكون عيناً ولا مختصاً بل مشتركاً واما ما اورد
 نقصاً فجوهر ان الجسم بالوجود الذي تصور وخرم به فيقبل قيام البرهان مع الرد في الخصائص المذكورة بمعنى
 بجزء الخصائص بحيث لو تحقق اي خصوصية من تلك الخصائص لصدق عليها الجسم بالوجه المصور كما في الوجود الا انه
 لما قام البرهان على احتمال بعض الخصائص لم يصح شتره كبرين الخصائص اللاحقة ولما كان خصوصيات الوجود موجوداً
 الاشتراك بين الخصائص اللاحقة فانه تم الكلام بلا كلفة ولا ايراد عليه الا باستدراك ان الله تعالى ثم على قول

فان وقع الخل الذي ذكر

وعلى الثالث ثبت اصل المدعى ويلزم خلاف الفرض انه ان اراد بمعبودية عدم الاختصاص والعينة الخبز بجزءه
لما وقع فالترديد بغيره جازم بل يحمل ان يكون عدم الاختصاص او العينة مجردا بجزءه بغير مطابق لما وقع ولا يلزم عليه خلف وان اراد
بالخزم مطلقا فلا سلم انه يثبت اصل المدعى فان المدعى اشترى كالموجود في نفسه الامر لا اشترى كالموجود في غيره العقل
جهلا وكذا ولا يلزم خلاف الفرض ولا يلزم اليقظة ما في التثنية لا يلزم الخزم بوجوه المعنى مع فرض تعدده لان المقصود تحقق
بالعينة والاختصاص في نفس الامر لا الخزم به وقد يمنع بان المراد الشق الثاني لكان علم بوجوبها وان شئنا الخزم لا يكون
لازم كذا وجبته فقامل فيه فانه موضع تأمل وفي قوله وعلى الرابع يثبت امتناع الخزم مع التردد وان الخزم مع التردد يستلزم
ان يكون المخبر به بمعنى واحد وذلك بناء في كلا التقديرين اعني الاختصاص والعينة كذا في التثنية سوال وجواب شبل
ما مر ثم شرطه الاجمال بعد التفصيل انما بان الدليل يتم لا حاجة الى هذا التفصيل فقال ذلك ان يقول في بيان الادعاء
يعني في بيان لزوم امتناع الخزم مع التردد في الخصومات لتعدد المعاني واودعنا لا يتوجب المنع المذكور على قوله لا يمكن حصول الخزم
الحال انما خلاف لو كان الاختصاص او العينة معلولين وانما هو لم يكن معلومين فلا سلم فافون تجا في وضعه الى
ذلك التفصيل ولا يكفي والاحمال وانت لا تدبب عليك ان الخزم لشي مع التردد في اشياء اخرها وهي اعلى ندوا بان
الامر المقصود حين الخزم مما يلزم اجتماعه مع كل شئ من الاشياء التردد فيها مع الشئ المخزوم به بما يصح اشتراكه في ملك
الاشياء ثم ملك الاشياء كانت متحققة في نفس الامر وخرم العقل لصديق الشئ المخزوم عليها وجب اشتراكه فيه
الاشترى كالموجود بوجوب امتناع الخزم فقدم الكلام من غير كلفة ولا حاجة الى التفصيل فافهم ثم ذكر تقريرين آخرين هما
واضحان بعد الايضاح ما قرأنا ثم بقي بعد شرط موطن هو ان الخزم مع التردد في الخصومات يجوز ان يكون جهلا كذا بينا
على عدم علمه بالاختصاص والعينة فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصومات والابتن وجودها بما غايته
ما لم عند العقل المجازم ويجوز ان يكون حكم العقل جهلا كذا كما يقع في اكثر القضايا النظرية ولو اوجب بان كل مخزوم
يصح وقوع الاشتراك فيه عند العقل بين الاشياء والصدق تلك الاشياء فيجب اشتراك المفهوم بينها في
نفس الامر فقلت انصاف الخصومات بالوجود المقصود المخزوم به الصالح عند العقل للقيام الاشتراك بينها عند العقل
ولم لا يجوز ان يكون كل خصوصية متصفة بوجود متغاير للوجود المنصف بخصومية اخرى الا ان العقل لا يفرق بين
الوجودات فيحكم باتصافها بوجود واحد حكما غير مطابق لما في نفس الامر كيف ولو ثبت هذه المقترنة كلفت مؤنثا

من شرافاته الدليل فان هذه المقدرة مساوية لقوت الاشتراك فانهم لا يمكن الجواب ايضا لان الغلط انما يكون بمشاهدة
 الوهم منها يحصل الخزم من دون مشاركة الوهم فان العقل الصريح يخرم بالوجود مع التردد في الخصائص لان التردد
 بهذا الوجه ليس جدها فانه من ابن علم ان هذا الحكم من حكم العقل الصرف بلا شوب وهم وان تعلقت بان الوهم انما سلطان
 على المحسوسات لا على المعقولات قلت الوهم سلطان على جميع القوى عقلية كانت او حسية لكن في المحسوسات يكون احكامها
 صادقة وفي المعقولات الصرف يغلط العقل حتى يتجاوز به حكمه كما وبه والنقل انما العلم بالضرورة ان هذا الخزم
 واقع مطابق لواقع قبل ليس برهنية هذا الحكم اشد من برهنية اصل المدعى فلا يستدل على ذلك البرهني بهذا الوجه
 مقدرة برهنية اخفى منه ليس من ذات المصليين فان قلت اصل المدعى ليس برهني الا في الوجود المصدر في عقل
 المدعى اشتراك الحقيقة في هو غريق في النظرية قلت هذا وما ساقنا ان هذا البيان لا يضيف الاشتراك بالوجود
 لان الخزم مع التردد في الخصائص ليس الا الوجود المصدر لا غير فانهم ثم اورد النقص على الدليل بانه قد يخرم وجود
 شئ مع التردد في الوجود او بوجه فليكن مستغنى كما سبق في غيره وما قبل ليس ينتج الدليل لان الوجود
 مغنى عن احد في كل ما صدق عليه ولا يدل على الزيادة اصلا وهذا القدر غير متخلف غاية في الباب ان يكون شئ
 لان تعابير المشترك والمشتراك فيه ضروري والجواب ان النافس ان اراد بالوجود الوجود المطلق فالمدعى غير
 لان الوجود وجودا عاما لا كما سائر الموجودات وان اراد الوجود الخارجي فنقول الذي يلزم من الخزم مع التردد
 الخصم بانه لو كان موجودا لكان موجودا بالوجود الذي هو معنى واحد وغير متخلف في مادة النقص لكن ليس الموجود
 وجودا خارجي فلم يلزم الاشتراك في الواقع بخلاف الخصائص الاخر فان لها وجودا في الواقع فيصنف بهذا المعنى الوهم
 في الواقع فالنقص الفرق بينهما خلاصة ما افاد المحقق الدواني **قوله** لا يقال يلزم من هذا الدليل في ذلك ان نقول لم يكن
 يستدل بوجه بقا الخزم مع التردد في الضرورية بل بان الخزم لصديق الوجود على الخصائص باق مع التردد في الخصائص
 فالامر المنفصل من الوجود شئ كما مع كل خصوصية وملك الخصائص موجودة مع ما هو موجود بصديق ملبس
 فدلزم الاشتراك اجتماعا لا كلام عليه الا ما سبق **قوله** لا نقول الوجود او كان في فيه ان اراد بالقدر المشترك
 ما يكون صادقا في نفس الامر على كثيرين بلا نفي لاجتماعه فلا يلزم من تعاد الخزم بالوجود مع التردد في الخصائص
 يجوز ان يكون الوجود امرا مخصصا لكن يغلط العقل ويجوز اجتماعه مع كل خصوصية فلا يلزم ان يكون حقيقة مشتركة

في الواقع وان اراد ان يكون عند العقل محوز الشك في الصدق بلا وعلو على وجب العطف فلا سلم ان العرف والمشتبه انما المعنى لا بد
 من حقيقة كلية فتأمل **قوله** يلزم مقتضى هذا الدليل ان اجاب عنه المحقق انه في بان الرد المستدل به معنى على ان العلم
 كلي قابل الاشتراك فوجود ما لا يكون او اشتغافا فان وجود الامر الكلي لا يكون خبريا حقيقيا بخلاف صورة النقض فان
 الرد هناك غير مبني على مثل فالرد في الصورة الاولى انما هو في ان هذا المقصود على اى فرد يصدق وفي صورة النقض
 في ان هذا الفرد في اى كلي يندرج فالامر فيه عكس ما في الاول وان قررنا باننا نرد في ان هذا الشيخ زيد او كذا او غيرهما
 من الجزئيات فالجواب ان الرد هناك ليس مبني على تجوز الاشتراك ايضا واليكلة تجوز الاشتراك لا يجوز الرد
 وليس مبني على تجوز الاشتراك مثلا بل مجرد الرد كما في من البعضات المتشابهة لغيرها فانها كونهما كذا بالوجه
 الجزئي قد يشتهر بغيره فنقض الرد في ان هذه البضعة المتشابهة الان على من تلك البضعة المتشابهة قبل ذلك
 او البضعة المتشابهة قبل ذلك بيومين او غيرهما فان ذلك مبني على الاشتباه لا على تجوز الاشتراك انتهى
 هذا الكلام وان كان متينا الا ان المناقشة ان نقله الى اصل الدليل ويقول يجوز ان يكون الوجود الجزئي من اشتغاف
 بالخصوصية او نفسها لكن لا يستباه وعلو يحكم العقل باشتباهه وصدق على الخصوصيات كما في الصورة البضعية والشيخ
 من بعيد لمناقشات الا ان يستعان في المستدل بحكم ضرورة وقد مر **قوله** وذلك لان الصورة الجزئية هي شارة
 الى وجه الاندفاع بان حقيقى الاستدلال بمقارن الجزم مع الرد في الخصوصيات اشتراك الامر المخرم اتم من البديل
 لكن الاشتراك البديل بوجوب ان يكون هناك حقيقة مشتركة كما ان هذا غير مختلف في صورة النقض فان الشيخ الجزئي
 الحاصل في الدرس قد ينتشر يصدق على الناس وانفسهم بدلا وحقيقيتها السكينة اجتماعا هذا الفير كلامه وفيه نظر فان
 حاصل النقض ان الشيخ الراسي من بعيد خري حقيقى غير صالح لا اشتراك اصلا لا معا ولا بد لابل تجوز الاشتراك فيه لاصل
 اشتباهه وعلو كما صرح به الشيخ وغيره وعلى هذا ايضا بطل نقض العرف والمشتبه فاننا نقض تقبولى وليكلم جازية من مختلف
 فانما يزعم بالشيخ المسمى مع الرد في ان بنبذ وسببه وزيدته وكرهه فيلزم الاشتراك ولو بدلا كبح الواقع مع الكلام لا يجوز
 به فان اغتدر بان الرد ومنها لعل العقل لا يصلح للشيخ للصدق بحسب الواقع يقال مثله في الاستدلال فاجوبكم
 فهو جوابا فلا تروى جواب المحشى اصلا وتعلمه لهذا قال اندفاعا لا يمكن ان يقال والله اعلم **قوله** وفيه نظر لان وجود
 الكلي لا يحصل ان وجود الكليات بعينه وجود الافراد والحدائق العقل الكلي وتجريده عن الجزئيات فنقول لا

فنعقول ما يريد بوجود الجوهر ووجودات الانواع ان اريد الوجود الذي لم يقبل الاستزاع فلا يصح تفصيله لانه لا يرد قسم
 المتخايرة بوجه مع القسم وان اريد الوجود الذي لم يقبل الاستزاع وبعده الاستزاع ليس المتصوره الموجوده بوجه متغاير
 بوجود الافراد فالخطة الثانية سها غير محصص القايمة بالافراد فلا يصح تقسيم هذه الخطة من الوجود الى محصص الوجود والثانية
 بالافراد المتبع عنها الوجودات الافراد **قوله** وجوابه ان المراد بوجود الجوهر الخ حاصله انحصار الشيء والثاني والقول بان
 المستزاع المعلوم وهو مفهوم وجود الجوهر لمصورته القايمة بالذاتين ولا شك في صدق هذا المفهوم على وجودات
 الاشخاص اي منها بينهما المشتركة **قوله** وايضا ليس المقصود انه لما كان مبنى السؤال على ما قران المقسم وجود الجوهر
 الى وجودات الانواع والاشخاص وجودات الانواع الى وجودات الاشخاص اجاب بان ليس المقصود تقسيم الوجود
 بتقسيمات مترتبة متنازلة حتى يحجب تقسيم الاشخاص الى وجودات الانواع وتقسيم الانواع الى وجودات الاشخاص
 حتى يتوجه السؤال بهذا الجواب هو الاول فان لم يزل ان يترك المقرر الاول ويقرر السؤال بهذه الالة ان اريد تقسيم
 قبل الاستزاع فهو قبل غير متميز عن المحصص التي هي الانقسام وبعده الاستزاع موجودة بوجه متغاير للافق التي هي
 صور المحصص فتح لا ينفخ الجواب الثاني والاول حاسم لما ذكره الشبهة **قال** المقصود بالتحقيق انه ان اريد وجود
 الاشتراك الخ كتمثيل هذا الكلام بوجهين الاول ان بينها مطلبين الاول اشتراك هذا المفهوم بالبعد البهي المقصود
 والثاني اشتراك الوجود الحقيقي الذي به موجودته الاشياء وبين افراده وهو الذي يعبر عنه المقصود الثاني
 مواضع غير عديدة بافراو الوجود رغمًا مبنيا ان الوجود المصدري صادق عليه فافراو افراده واذا نظرنا في
 المكان المدعى نفس اشتراك هذا المفهوم البديهي المقصود فالدليل تام ولا نقض بالمبته والتشخص فان مفهومها
 مشتركة كان فلا تخلف للمدعى وان تناوّل الدليل وان كان المدعى مع ذلك تماثل افراده التي هي الوجودات
 الحقيقة ومع يكون حقيقة الوجود الحقيقي امر او احدا مشتركا بين افراده فلا يتم الدليل ويبقى النقص بالتشخص والمبته
 الثاني ان يكون المراد بالافراد التماثل لمحصص بالافراد التماثل لوجودات الحقيقة والمقصود ان المدعى المكان
 اشتراك هذا المفهوم لفهمه الدليلان ولا نقض المكان ولكن مع انحصار افراده في الافراد التماثلة التي هي
 المحصص حتى لا يكون له افراد حقيقة أصلا فلا يتم الدليلان والنقص بالمبته والتشخص واراد عليه البتة فانهم **قوله**
 وانه تعلم اننا نعلم بالخاصة ان لا ينبغي عليك ان مقصود الشارح قدس سره انه على تقدير تعدد الاعداد

يكون كل مرفعهما بقابل من الوجودات ومن الالوان ان المحصرين الشيء في عقل التبيين لا يجوز العقل الواسط بينهما
 لا بان يجعل هذه المقصود واسطه بل المنصور الشيء في نفسه ولا يدري ما اذا اراد المحصر بقوله انما يحرم ما المحصر في غير ان تصور
 العدم بهذا المعنى ان اراد به يحرم بالمحصر وان تصور العدم لا بما هو مرفوع للموجود بل لوجود اخر فهو ممتنع كيف وانحزم بالمحصر
 الا ان تصور الشيء في نفسه بما هو مرفوع وان اراد ان يحرم بالمحصر ولم يتصور بهذا المعنى تفصيلا بل كلفي تصور الالوان في نفسه
 بهذه المقصود ثم كالمثل المحقق ايضا فان بهذا التصور الاجمالي من كونه مرفعا للموجود الخاص فان الالوان انما يكون المنفصل
 المحصر في حقيقة فالموجود بالوجود الخاص الاخر لا يتناقض في الانقاف بهذا العدم الخاص لا ليس مرفعا كذا المعدوم
 بعدم آخر لا يتناقض في المعدوم بهذا العدم الخاص وكذا لا يتناقض في الموجودات بالوجود الخاص الذي ليس مرفوعا وكان
 سطح نظره ان العدم اذا تصور اجمالا لم يعلم انه سلب لهذا الوجود الخاص ام لا فيصور العقل خلو شيء من الالوان
 وهذا العدم الخاص فحواجه انه على تقدير اشتراك الوجود والعدم يبطل المحصر ايضا فانه لم يعلم عند تصور الالوان انه مضاف الى
 الوجود فالتفصيل معلوم انه لا يضاف الى الوجود قلت فقد حرم بالمحصر بواسطه هذه المقصود فلم يبق عقليا على ان يحرم
 بالمحصر لم يكن بواسطه العلم بان هذا رتبة بل الرفع والرفع شأنها ان يحرم من تصورهما لا يرفعها وان هذا هو المحصر
قوله بما هي مع ان السلب المكان منه وان قطع النظر عن الاضافه ليعود الاشكال اي اشكال عدم بقا المحصر
 كما كان عند وحدة العدم فيكون اخذ وحدة العدم مستند كما جرت عود بطلان المحصر بقوله لا احتمال ان يكون الشيء
 الخ في غير ظاهر فانه يجوز عند تعدد معانيهم العدم ان لا يكون كل عدم صالحا للاضافه الا الى وجود خاص وان
 واذا لم يكن عدم خاص الارضا لوجود خاص يكون منقضا له وكون غيره من الالوان ولا يبطل المحصر وانما يتناول
 المتأخر ان النسب السلبه نسب بسيط مع ان كل نسبه منها متقابل نسبه خاصه ايجابيه ومناقضه لما على ان
 يكون الرفعان ح صادقين فلا محذور بالمحصر فتدبر **قوله** لا نأقول في تحريم بالمحصر نظرا الى فقه ان مقصود المحصر
 ان العدم الخاص مقابل للوجود الخاص المحصرين الشيء في نفسه ضروري اول الا ان التناقض واسطه في
 اثبات المحصر فلو تعدد العدم لم يكن طرفا للمحصر لا الوجود الخاص والعدم الخاص المحصر بينهما ثابت بلايه فلا بد
 من اخذ وحدة العدم فلا مستدرك وايضا لو تم ما ذكره لم يبق المحصرين الايجاب والسلب المتناقضين عقليا
قوله لا معنى لعدم الالوان في جميع الموجودات ان كانت لا يذهب عليك انه لم يدبر ما اراد ان اراد ان المستعمل

المقبول من عدم الخاص لا ينافي في جميع الوجودات وهذا غير ظاهر بل لا يصح فان عدم الخاص يقتضي الوجود الخاص فكيف
 ينافي في جميع الوجودات على انه ان اسلم الاشتراك فلا يبقى المحرر ايضا لان حصته عدم خاص فبينا في جميع الوجودات
 فلا يبقى المحرر بينه وبين وجود خاص وان اريد ان عدم المطلق لا يعقل الا ما ينافي في جميع الوجودات فليس يمكن
 لا بد من اخذ وحدة لعدم قال المحقق الدواني قد اخذ منها مقدرة اخرى هي ان المقبول من عدم ما ينافي في جميع
 الوجودات بدل وحدة عدم فلا يكون هذا اختصارا للدليل بل تركا لمقدرة واقفا منه مقدرة اخرى بدلا من الاختصار في
 الدليل بالغير الذي اختاره الشافعي وباقبل انه ليس هناك اخذ مقدرة اخرى فان حاصل الدليل ان لو لم يكن الوجود
 شتمه كما يبطل المحرر بينه وبين عدم الذي ينافي فيه لانه يبقى احتمال الوجود بوجوده اخرج لا يكون الوجود الخاص الذي
 هو طرف المحرر ولا عدم الخاص لانه لا يحاط بالوجود فبما مثل هذا ومن يقتضي فانه جميع ان عدم الخاص لا يحاط بالوجود
 اصلا بل انما لا يحاط بوجوده اهو يقتضي فلا بد من اخذ احدى المقدمتين الروحدة لعدم واما ان والاعدم معقول لعدم
 الا ما ينافي في جميع الوجودات ان ظفر بانها تها من وان اخذ وحدة عدم فافهم **قوله** ما ذكره من معنى عدم الخ
 حاصله ان عدم لا ينافي ولا ينافي الا ما هو سلب في عدم الخاص لا ينافي الا الوجود الخاص الذي هو مستلزم
 ان ليس المقبول من عدم الا ما ينافي في جميع الوجودات لا يصح كمال الا اذا اخذ عدم معناه مضاف الى شئ و
 يدعى ان هذا المعنى مضاف بنفسه والوجودات باسرها ان ظفر بانها تها لانه لو كان مضافا فانما ينافي لما ضعف
 البرهان غير الدليل فانه قد اخذ عدم بمعنى لا يغير المحرر وكان لما خوفي في ذلك طرفا المحرر ما كانوا يغيره من لفظ عدم
 وهو عدم المضافات المتنافي لما ضعف الدليل فلو لم يكن معنى عدم واحدا يكون التزويد حاصرا البته ولا بد من اخذ وحدة
 عدم وان لم يكن واخذوا طرفا في هذا الدليل المحرر ثم اتهم هذه المقدرة لما خوفي في التغير المحرر يشكلك كما هو
 انظر عند المنه **قوله** ثم يمكن تغير الدليل الخ فبما هذا التغير انما يدل على اشتراك الوجود وعدم مساو حاصله ان
 الوجود مقابل لعدم فلو كان احد المتقابلين متعددا لم يبق المحرر متعليا فلا بد من وحدة كل من المتقابلين وهذا
 ايضا انما يتم لو اجرى في الوجود باخذ وحدة عدم وفي عدم بعد اخذ وحدة الوجود وما عرفت انه على تقدير تعدد
 لا يضر بالمحرر **قوله** بان الوجود متناقض لعدم اه وهذا ايضا موقوف على اخذ وحدة عدم والافتيك مناقضات
 ثم ان هذا الدليل كما يقال اخذ معنى واحد فلا يكون الا لا واحد لا يستلزم وحدة اللازم وحدة المطلوب والحل ان

ان التناقض واحد متضمن في مجموع بل يجوز ان يكون للعدم مع وجود مناقضة ومع اخر مناقضة اخرى وان اريد ان مفهوم
 التناقض واحد في قبوله لا يوجب ان يكون التناقض واحدا لاحتمال ان يكون التناقض لاشياء المختلفة جفت حصص من
 التناقض بين الشيء ومناقض حصته اخرى بين الشيء ومناقض آخر فافهم على قرب ان وحدة احد المتناقضين
 هي وحدة التفرع التي هي مفوت على احد وحدة عدم وقد استدل على وجوب كون التناقض بين مفهومين بان
 لو كان احد المتناقضين واحدا والاخر متعددا لم يطل النظر العقل بين المتناقضين بين لوازم ان يرتفع الشيء
 وواحد من نقيضه مع بقا النقيض الآخر وكذا يجوز ان يرتفع هذا النقيض الآخر والشيء مع بقا النقيض الاول
 البيان انما ينط كونه نقيض شيء واحد متعددا وانما ياتي في الصدق كل منهما لاخر ولو تباينا جزئيا واما ان كان
 شيء نقيضان متباين في الصدق فلا لانه لا يمكن مع بقا نقيض مع ارتفاع اخر فاما ان يتحقق الشيء او
 وكلما وقع الوجود اليه الايراد المشهور بان الموجبة نقيض السالبة لان التناقض من المتب المكروه فاذا
 السالبة نقيضا لما كانت هي نقيضا لسالبة ثم سلب السالبة اليه نقيض لسالبة لانها فيها ونزع كل شيء
 نقيضه فلك ان نقيضان وانما يتوجه الايراد على من منع تعدد النقايط مطلقا واجاب عنه القدر المعاصر
 على تحقيق الادوات في منع كون الموجبة نقيضا لسالبة لان نقيض كل شيء رفعه نقيضا ليس السلب السلب وانا
 حكم على الموجبة يكونها نقيضا لالها لانه لا يرفع نقيض الذي هو سلب السلب وهذا الباب ليس شيء لاجا وكيفية
 من منع كون المرفوع نقيضا وانما يسمى النقيض لرفع فقط وان اريد ان نسبة متباينة الى نسبة فسلم ان التباين
 نسبة متكررة لكن لا يلزم منه ان يكون المقس اليه ناقضا ايضا بل يجوز ان يكون مثل الابوة فانها نسبة متكررة
 متباينة الى البوة فيجوز ان يكون التناقض نسبة متباينة الى المرفوعة لان التناقض في فهم كون النقيض
 يلزم من صدق كل كذب الاخرى ومن كذب كل صدق الاخرى وهذا المعنى متحقق بين الرفع والمرفوع فاذا كان
 الرفع نقيضا كان المرفوع ايضا نقيضا فانظر كون الموجبة نقيضا لسالبة بهذا المعنى مكابرة فاضمة وانما
 الانكار مبني على تقدير اصطلاح في التناقض فلا كلام موه وتعلم انما او تمه فيما او تمه بعض عبارات المطالع
 ان نقيض كل شيء رفعه لكن لا تعويل عليه كما بينه عليه الشئ المحقق قد سوره وقال الصحيح ان رفع كل شيء نقيضه ومن
 بينها بل ان التناقض من البت المتكررة بمعنى النسبة المتعاقبة الى نسبة من نوبها بحيث يكون التباين

تساويا لها وطرف حقيقة من رد على ذلك الصدر بان التناقض من النسب المتكررة وسقط فرفع من دفعه بان كون التناقض
من النسب المتكررة بالمعنى المذكور وم كونها بينهما بمعنى النسبة المتعاضدة الى نسبة لا يصح لكون التقيضة تعاضدا
عنده الى المفروضة واجاب المحقق الدواني بان سلب السلب ليس نقیضا لسلب السلب لان سلب السلب في قوة سلب
السلب المحمول فليس الجزية نقیضا لها وهذا موقوف على عدم تعطل السلب البوار وعلى سلب السلب في قوة سلب
ذلك المحقق دعوى البديهة وهو اجد ربا فان السلب قطع ورفع ومن العین الغرض اني ان الرفع والقطع لا يمتنع
فان شئ سلبه يقطع مع ان الغرض اني ان المعنى الرابط التبع المستعمل بها هو رابط غير مستعمل لا يصلح لان يتعلق
بـ السلب فلا يصلح لتعلق السلب بالنسبة السلبية واما النسبة الايجابية فلا يتعلق بها السلب فيكون كما عليه المتأخرون
من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة مساعدة للنسبة الايجابية غاية التباين بحيث لا يجمع اجتماعهما ولا انفصالهما ولا
مباكم به الوجه ان الصحيح في ذلك المحقق بين عدم تعلق السلب بالسلب البسيط مبيانات سطحية واشتغال العقل
بغيره ومن اشتبه الاطلاق عليه فليطالع حاشيته الجديدة على شرح التجريد واعلم ان شرح التجريد بعد ما اثبتت بعدد
وحدة العدم في الدليل الثالث بانفقر المشهور المذكور في المتن قرر الدليل بهذا الوجه وحكم بالحقبة الى اعادة
العدم لانه لو كانت الاعداد متكررة كالوجودات يكون كل واحد من الاعداد نقیضا بكل واحد من الوجودات لان
تعدد الانقسام لشيء واحد وان لا يذهب عليك ان لا تقر عنده ان ليس المعقول من العدم الا ما ينافي
جميع الوجودات ومع لا يصح كون عدم خاص نقیضا لوجود خاص بل بالنسبة الى جميع الوجودات بالنسبة الفاعلية على سوية
فيلزم ان يكون كل عدم نقیضا لكل وجود وبذلك الخلف ان شئت فقلهم **قال** الله والجواب اننا لانسم ان العدم
مفهوم واحد المعنى انما لانسم ان العدم الذي هو نقیض الوجود مفهوم واحد وان كان مفهوم السلب مفهوما
بل العدم الذي هو نقیض الوجود مفاهيم متعددة متكررة بالاضافة الى مفهومات الوجودات فيكون عدد الاعداد
مع كونها ازيد من كل وجود وعدم عام لان كل عدم عدم ح رفع لكل وجود وجود نقیض له وهذا
هو المنظر الذي سماه المحقق الدواني نظرا وبقيا رفع لا يرد عليه ما ارد ومن ان قوله قد سر سر له هو متعدد متمايز
بحسب اضافته الى الوجود مشير الى ان العدم معني واحد لا يتميز فيه الا بالاضافة وهذا مناف لمعنى الله فلا يصح
ثم قبل ان السلب معني لا ينفصل الا بالاضافة الى الوجود فمع لا يرد ان يكون الوجود معني واحد الجواب انه معني السلب

الامضا فكيف وقد ذهب الفيلسوف الى جعل البسيط ان البنية سلبا تنفي بها ذاتها ولو سلم فلا يفيد المطلوب لجواز ان يكون انسب
 لا يعقل الامضا فالى الوجود ولا يلزم منه وحدة العدم الذي هو تقييد الوجود لان الوجودات يجوز ان يكون كثيرة لضاف
 اليها العدم والسلب يكون ليعاين بعد ما صنف بالنسبة الى ما اصف اياه فلا عطف فتدبر **قوله** ابي بصير قوله
 والممكن ان يقر الدليل بان قسمته الموجود الى الواجب الممكن انفصال حقيقي عيني بحيث لا يصلح عند العقل موجود خارج عن
 ولا موجود داخل فيها ولو كان الوجود معان متعددة لا يبقى القسم العصا لا حقيقيا عقليا بل يجوز ان يكون شي واحد داخل في
 القسمين مع انه قد يقع ما اجاب به المفسر فان عدم تعدد الوجود ومقدره اجنبية فتوقف القسم عليها بخبرها عن كونها عقليته
 وانت لا يذهب عليك ان كون القسم عقليته بحيث لا يجوز اتصال باجماع الافراد ارتفاعا ولو احتملا لا باطلا غير ظاهر
 وجواز اتصال ضروري الطرفين بان وان كان تخصيصا ما ولى التفات فلا بد ان يرا من كونها عقليته كونها بديهية عند العقل
 لا ينافي قيام احتمال باطل عند العقل ضرورة فانهم **المقصود الثالث** في ان الوجود نفس المنة او جزا وازايد عليها
 والذاهب ثلثه اجماع علم انك قد عرفت ان الموجود بمعنى احد ما المعنى المصدرى والاخر باه موجودته الاشياء وتعبارة
 اخرى ما يترتب عليه الاثر وتعبارة اخرى ما هو مصداق الموجودية واكمل عبارات والمقصود واحد وقد اختلفوا في
 الوجود اختلافا عظيما تحريمه فلو لم يكن او لم يكن فيه او لم يكن المنة من العلماء ولم يمتد احد على حقيقة الامر لا من له
 قلب سليم وحكم عن الهوى بفضيلة التقييم ولم يات اصحاب الانظار الا بالمشوش قلوب الراسخين ولم يطفوا ولو
 الاكثار الا بالمشوش اسرار الكمالين قد غلط المتأخرون وخط المقلدون وامر فيه القدر ما لم يتواضعوا لعل الخفا حتى
 زعم البعض انه لم يثبتن الى الآن سبيل التبرج الواقع بين الاعلام ولم ينكشف على احد في زمن من الزمان
 الخلاف المتوارث بين الكرام فنهى من زعم ان لاختلاف في الحقيقة انما الاختلاف في اللفظ والصحة وتم يمينه
 كل احد من المباديين الجيد في الاستظام المتعاقبين والافين باقدام الظاهرهم سرات الدفاني بالذنى غواله الى انهم
 والذنى قصد الافادة به من سبيل العظام ومنهم من توهم ان التبرج الا في هذا المعنى الضروري الذي لا يعبر كل احد
 من الانام وطم ان كابر العقل المذاهب الى الغيبة من عاروا شواقب الافهام ونفوه في حقه الا برخصة المتأدبون
 بالاداب المرسية من اهل الايمان بل لا يكونه احد من تلكه من الكائنات الشرعية من عاروا اصحاب الايمان ومنهم
 من اعترف بانقص من الغيبة على فهم المقصود المبين لكن بالاعراض عليهم اطلاق اللسان وقال الوجود المصدرى

المصدر في غير مصالح التشرع والحق في لم يتعين بعد حتى يتوجه اليه البحث زعمانه ان الموضوع يجب ان يتبع اول ما يطلب
 اعراضه الذاتية ذاتي قد استهديت في هذا البحث الزعم السك الى سبيل قويمته وطريق مصنونه بهدائه مسلكه
 في عصره استناد العلماء والاعلام وجاز نقضات البس في تحقيق المسائل المسته في علم الكلام بل افيض عليه انوار
 بهدائه الرب المنان واشرب في قلبه سرار انوار التي في السبيل العلم نظام الملوك الذين اسكنه الله تعالى
 خلقه واذا فاما اذا فوجرت فاحدوا ولا حريم التراجع الواقع بين العقلاء ثم احق ما هو الحق من بين هاتين
 الفضلا على ما عليه النظر القويم الذي يبرهن في اول الابواب من الاذكياء وهندي بمن اعطى من شراب
 المحمدي من العباب وانما بل الصواب الذي يميز النفس عن اللباب فلا يمتد الى الابد الا بالكشف المعجز
 الصوفية الكرام من الاوليا العظام فتقول المقصود في هذا المقصد البحث تبين مصداق الموجودية التي
 يدور عليه رحي الواقع لا يطلب اعراض التي الاولى في تبين الموضوع من قبل فتعرب فيه القوم احزاب
 الحمد كل من بابا او مشربا فاعلم ان الاحتمالات خمسة انزاعية الوجود الذي به الموجودية من الحقائق
 والنظامية البها وبها عينه اياها هي خيرية لها الاحتمال الاول ان الوجود الذي يدور عليه رحي
 الموجودية وترتب عليه الآثار معنى منتزعا من الحقائق وهو منسوب الى الشئ المقنول ذهب اليه اكثر المتكلمين
 وانظروا انه على هذا الاحتمال الوجود الذي به الموجودية هو المعنى المصدر في لا غير وان في السبيل الانساب
 بعيدا عن مثل ذلك الميزان المنقش عن اللباب كيف وقد بالغ هذا الميزان في ان الشخص الجليات نفس ذاتها لا
 اخرا يد عليها فهي كما انها ما يد الا شتر اك ما به الامتياز وقد نص بالسادة بين الوجود والتشخص وقد نص
 الجليات بالعبية فقال حقيقة العقول المفارقة والتفرد بالوجود قد نص على ان الجليات مجموع
 بالمجمل البسيط كما في الوجود المنتزعا نافع من تواليه تغيرا فاعلمته يتغير وبغيره فافقه قبل اشتراف هذا الوجود المنتزعا
 يكون هذا الامر المنتزعا منطوق الواقعة عند وانما نسب من نسب هذا القول الى السبيل ونهم المقصود من بعض عباراته في حكمة
 الاشارة الى كذا الوجود يقع بمعنى واحد على السواد والجوهر والاشان وانفس فهو معنى مقنول ام من كذا وكذا
 مفهوم البنية مطلقا والشيئية والحقيقة الذات على الاطلاق فمدعى ان هذه المفاهيم عطفة فترقم اورد البرهان
 عليه ثم قال هذه العبارة ثم ان ابتاع المثلثين يتوكل اكل امرهم في الالبيات على الوجود والوجود قد يقال على ان

قالوا ان الوجود هو الجوهر والوجود هو الجوهر
 والوجود هو الجوهر

الى الاشياء كما يقال الشيء موجود في البيت وفي السوق وفي الذهن وفي العين وفي الزمان وفي المكان ونفط الوجود
مع لفظ في الكل بمعنى واحد ويطلق بأزاء الروابط كما يقال زيد موجود كائنا وقد يقال على الحقيقة والذات كما يقال
ذات الشيء حقيقة وجود الشيء ونفسه فيوقد اعتبارات عقلية تصانف الى المبهيات التي حجبته بها باليقين ان
من لفظ الوجود فالكما كان عند المشائين له معنى اخر فافهم بلزوم مبيانا في دعائهم لا على ما ياخذون من انه اظهر الوجود
فلا يجوز تلوين الشيء اخر فنده العبارة طر فترى ان الوجود الذي به الوجود عند معنى اخر لا وليس الا كما نرى في
كل مقصود الشيء ان الوجود ونظائره عقل صرف بمعنى ان نفس معنى اعتباري وليس بمبدأ ابرزه يكون مصداقا
كما في الفرقية فان مصداقها وضع خاص يابى على حقيقة السماء والدلائل الذي اقامها بعدتها ما يعطى بها ومعنى العبارة
الاجرة ان لفظ الوجود بدل بالاشتراك انضمام على معان الاول المعنى المصدرى قد يترتب اليه الى شيء او اشار اليه
بقوله الوجود وقد يقال على النسب الى الثاني النسبة المحاذية الجاذبة والبراث ريقوله ويطلق بأزاء الروابط والثاني
نفس حقيقة الشيء المنفردة وهو الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء والبراث ريقوله وقد يقال يعلق على
الحقيقة والذات وهذا الذي ذكرنا من معاني الوجود وايضهم الناس من لفظ الوجود والاول امر عقل صرف ليس بزيادة
بكمالية والثالث نفس حقائق الاشياء فلو وجد ملا نصمام اصلا فالكما كان عند المشائين له معنى اخر فافهم بلزوم مبيانا
المبهيات الانضمام الى المكانية فهم يلزمون مبيانا ولا يكفي لهم القول انه اعرف الاشياء فان ما هو اعرف من ذلك
لا يصلح الانضمام ولا مصداقا ايضا لا منضم فم قد بان لك ان هذا الشيء قابل بعجته الوجود الذي به موجودية الاشياء
ان يقول بان الحقائق المختلفة هي الوجودات كما هو مذهب الشيخ الى الحسن الاشعري قد سددوا وان الوجود حقيقة واحدة
صارت كثيرة كما هو رأي الاشافيين والظاهر هو الثاني وليعلم ايضا انه حدث مذهب اخر سواه الوجود والذي هو موجود
عيس في الواجب ومعنى اشعري في الممكن فاما واجب موجود ونفسه انه والممكن موجود بل هو من حقيقة الوجود الذي به
بعض الناس قد اخذوه ومن ظاهر بعض عبارات المحققين الدواني رحمة الله تعالى وسبكتشف لك حقيقة هذا القول ان
الاحتمال الثاني هو ان الوجود امر متضمن وفيه احتمالات ثلثة لانه على هذا التقدير اما متضمن في جميع الموجودات او متضمن في الممكن
دون الواجب او بالعكس الا في لم يذهب اليه واسبب ولم يذهب الى احد الاول هو ان جمهور المتكلمين والثاني الى
الغلاسطة المشائين قال ابن التيمية يذهب الى المتكلمين لم يذهب اليه احد من اهل السنة والجماعة الا شذوذة قليلة

لا يجابهم كلابدي والامام الرازي في احد قوليه انما هو نذير الى ما شتم من المنزه ويقول هذا العبد لم يذهب اليه الا ما لم يزل
 ايضا فاصح في بعض كتب ان الوجود والازدواج على المليات انما هو الوجود المصدري وحده وامدى ذلك من الامم الرازي يقول
 فالوجود الحقيقي الذي هو مصداق المصدري غير زايد عنده وانما نسب الى الشئ لئلا يفتقد كلام يستوفى في المقنع الشرح كما
 عليه ان الشئ والافعال في الوجود الحقيقي على الاول من ندين الرازي ان مشترك وعلى الثاني وجود الواجب فمخالف وجود
 العكس وتعلل هذا المذهب هو الذي نقطه الكيسى وج الاوجه لا يراون الحق عليه بان يستحق في سبيلها فتم لم يتوصل اليه
 الاحتمال الثالث هو ان الوجود مباحين للحقيقة الموجودة اى منفصل عنها ليس عندها ولا نصف قائمه بها وعلى هذا الاحتمال
 لا يمكن ان يكون مباحين لجميع الموجودات اولاً موجود مباحين للواجب والممكن بل لبعض الموجودات ويكون عندها بعض
 فاما ان يكون عندها في الواجب مباحين للممكن او بالعكس والثاني غير محتمل ولم يذهب اليه ذاهب والاول منسوب الى
 بعض الاقدمين من اليونانيين قالوا الوجود مشترك واحده موجود بنفسه الوجود قائم بواجب الذات والحقائق الا
 موجودة بالانساب الوجود على كماله كالمستش على الماء انما يقابل الشمس وهذا هو الذي اختاره المتأخرين
 الرابع ان عين الموجودات كلها واجبة كانت او لم تكن فاما ان يكون وجود كل حقيقة مخالفا لوجود حقيقة اخرى فلهذا
 حقيقة يكون كل حقيقة هي وجودها وكونها على لفظ الوجود عليها كالطلاق لفظ العين في معانيها وانما يكون حقيقة
 واحدة مشتركة في الكل ويكون ما به الاشتراك لنفسه بالامتناع والاول نذهب اليه الى الحسن الاشعري على ما هو
 المنقول في الكتب الكلامية بل نذهب جميع اهل السنة والجماعة كثرهم الذين تعالوا كماله على علي بن التيمر ويقول
 والقول بالزيادة انما هو نذهب اهل الاعتزال والرافض قال ابن التيمر في منهاج السنة ان نسبة الاشتراك
 اللفظي الى الشئ الاشعري غلط انما غلط الامام الرازي والابدي والشهدستاني بل قال الاشعري قد سئروا
 ليس في الخارج شئ ممتنع وشئ واحد بل فيه شئ واحد هو الوجود وهو الممتنع وانما ينفي من الخارج الوجود العام ليس
 مقصوده ان ليس في الدين معنى عام وسواء انما نسب اليه ذلك شبهة عرضت لهم هي انه لو كان للوجود
 معنى عام يشترك فيه الموجودات فلا بد من تميز فليعلم تركيب الموجودات من الوجود وغيره وهو طعن كاسي
 من اشتراك مفهوم الوجود في الموجودات ان يمتنع الى التميز يكون خبر الموجود بل كل موجود متميز عن غيره حقيقة
 انما هي كالمليات المشتركة في مفهوم الممتنع مع كونها متميزة بنفس الحقائق وقال ايضا وتلك المميزات الوجود

فكلمة الزك من الوجود وبغيره وليس معنى كون الوجود مشتركا بين الموجودات ان الوجود معنى واحد موجود في
 في كل موجود وسواء بل معناه ان الذين يأخذون الموجودات بمعنى مشترك في الموجودات بذلك المعنى
 من عبارات المصنفين ولم يند إلى الان انه ما ارادوا ان الاشياء لا تتشعب ما حكم يكون لفظ الوجود مشتركاً
 بين الموجودات الحقيقة الخاصة بل هو حكم بان الوجود مشترك بين الموجودات الخاصة مع بعضها
 والا متباينين موجود موجود بنفسه المتعاقب بناء على ان ما بالاشتراك نفساً بالامتياز فهذا المكان يمكن
 مقصود السج قد سره والبتاح لا يمكن تحقيقه في تحقيق ما قال قد سره عز وانه قد سره ما هو مقبول في ذلك الكلام
 بل لا يبعد ان يكون من جهة مذهب الصوفية الكلام لكن لما افاد قد سره بعبارة محله كما كان اذ قد بالصورة
 قد سره ارم واذا قال تعالى ما اوافهم لم يفهموا مقصوده قد سره على ما هو مقدم في مطهرة العقل
 المتوسط ولويده بالحكمة المنقولة في التفحات من قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في حقه
 الى فعلته وقولي صدق الحكيم بانيته في واقعة وقف بعض العوالم لكن ثاني عند كلمات القائل فانه قد سره
 انكسر على من زعم ان الامر مشترك موجود في الخارج وان ارادوا ان الشيء ما كان مشتركاً مفهوم الوجود
 المصدر في فانه انما قال بعينه الموجودات الحقيقة هو لا ينافي اشتراك المقصود العالم المتشعب في الذين قد سره
 مما كان يصدره من نسبتة الاشتراك اللفظي في الوجود الحقيقي اليه ثم في كلامه هل فزفانه قد سره في الشيء
 قد سره ان الماخوذ في الذين او واحد مشترك في الموجودات والشيء قد سره ومثل ذلك القول بالوجود
 نعم سر وعلى الامام حيث زعم ان الشيء بغير اشتراك الوجود والمصدرى وزعم ان القول بالبعينه انما هو
 انما هو في الوجود الحقيقي وون المصدرى فان القول لا ينافي اشتراك المصدرى معنى والاحتمال الثاني يرجع حاصله الى
 ان الوجود حقيقة واحدة قد كثرت وتجزأت بنفسها فصارت حقائق مختلفة لا بد من الفرق بين الواجب
 الممكن بان لا يصير مصداق الواجب مصداق الممكن مع كون حقيقتها الوجود والفرق يمكن بوجوده في نفس
 حقيقة الوجود المطلق لا بان يوجد الاطلاق قد اريد واللام بصير مطلقاً بل معناه سلب التقيد حقيقة واجب
 وانه كثرة واختلاف متوحد في قدره واجب بالذات مستغن عن كل شيء والموجودات المقيدة حقائق امكانية والحقيقة
 لا يمكن ان يصير واجبا ولا الحقيقة الواجبة يمكن ان يصير ممكنة وهذا هو مختار خيال المصنفين الكرام اصحاب الكرام

الكمالات فالأوجودات الخاصة المفيدة باطلقة في حد نفسها بما تقرر ان تفرج حيث لا يترتب عليها آثار من
دون قيامها من مائة كانت أو سبعة ليعبر عن هذا التقرر بالنبوت العلمي في هذا التفسير مفاد من الذات إلا
على طريق الإيجاب ليس من الموجودات المقيدة المقررة في الحضرة العالية بالأعيان الثانية وليس من أفاضلة هذا التقرر النبوي
اللاحق لتقرر آخر بحيث يترتب عليها آثار بالذات المستغنى الأعيان الثانية في الحضرة العالية وهذا التقرر مفاد من
والإخبار ليس من هذا التقرر بالوجود فإذا أراد الله تعالى هذه الأفاضلة على معين من الأعيان الثانية يقول لكن من
حرف وصوت فبمثل المعنى في تقرر في الأعيان من قرب الأنا وليس من هذه الأفاضلة بالقبض المقدس فالحقائق الثانية
عندهم يمكن ان يقرر من غير وجود ويمكن ان يقرر موجوده فلهذا أطلق البعض لفظ الزاوة قال الوجود وايد في الحقيقة
الامكانية وآراءه ان الأفعال لا يمكن ان يقرر من غير وجوده وان الحقيقة لا مكانية بل آراءه وان الحقيقة قد تقرر
وليس وجوده واما مبدأ يطلق عليه الأنا وقد يقرر ولا يكون مبدأ الأنا فلا يكون الوجود واما الوجود والمطلق فهو متقرر
ذاته من قرب الأنا بل ذاته تنوب مناسب كل صنف وهذا لم يذكره المحجة العقلية عليه لكنه معلوم من نور الكشف الذي
لأبائنا الباطل من بين يديه وليس هذا موضع تفصيل ومن شاء الاطلاع عليه فليطالع كتب خليفته تعالى في
الأصصين خاتم الولايات المحجة مخبئة عن ظلمات الهوى ومختلفا باخلاق الشرعية الموضوعة الى التهلك المعنى الثاني
التيكون فرد من أفراد الوجود واجبا بالذات وهو فرد الى الفلاسفة الاشراقية وتحقيق ما نقل عنهم ان الوجود كونه
حقيقة المعاني منقول على افراد بالاشكيك فيصير في نحو من الاختيار قويا شديدا بحيث لا يمكن اقوى منه وهو الواجب
وهذا الاختيار الاقوى لا يمكن فيه التكثير اصلا ولا يمكن ان يكون تحت اذوا كثيرة بل هو شخص منفص بنفسه بالحقا
الكلية فحقيقته انبثت في شخصه واما الاختيارات الضعيفة فكل مرتبة منها صالحة لتعدد والتكثير ولا يمكن ان يكون تفرقة
الاعتبار الاختيار القوي الذي هو الواجب وبعض هذه الاختيارات كلمات منحورة في فرد وبعضها متعدد الاشتغال
وليس من الاختيار الصالح للتكثير فبذا وقد تمت هذه الاختيارات بعضها مع بعض فترتب على المجموع آثار واحكام غير آثار
الاحاد واحكامها فيكون هبة ركنه من الجنس الفصل فكانت تلك الاختيارات محمولة على هذا المجموع ومن المادة
والصورة العلم كحل قال الصدر الشرازي الوجود امر مشترك بنفسه ومما زيف وباه الاتفاق نفس ما به الاختلاف
شماير بالكمال والنقص موجود في العيين بالذات والمهيات التي شامت راجحة من الوجود وموجودة بالعرض

ان الوجود متحد مع المليات في الالبيان او المبرز فيها هوية موجودة قطعاً فليس كلاما موجوباً حقيقته والارسل انما يدل
احدهما موجوباً بالذات والاخر بالعرض ومنه ما الوجود موجود بالذات وقال الوجود ليس كليا ولا عاماد اشتركا كالكاشش
المجس حتى يحتاج الى الفصل ولا كاشتركا النوع حتى يحتاج الى التخصيص لا شتركا على وجه لا يعمل الا الاستحسان وقال الفيلسوف
بسرور ومنه كرويض الاوضاع لمعناها تماثل الاوضاع منها انما هو بالذات حقيقته والمليات محمولة على المليات بالذات
الاكمل العوارض وقال الفيلسوف كل الممكن نزوح تركيبي لان الوجود زائد على المليات في العقل لان العقل يجد بعد التحمل في
الممكنات مهيئة مغايرة الالهية واما الواجب على مجردة فيسبغ من كل وجه او ليس له مهيئة مغايرة للالهية لا مفلا ولا خارجا
بدا كلامه لخصاه من الشئيات المثبتة في الطوبى اوراق من الاشعار الالهية وحواشي حكمته الاشراق والتشاورات
لا يخفى عليك ان هذا الرأي والكان خافوا من القول المنسوب الي الاشراقين لكن فيه غلط بوجوه فان هذا القول
قد سلم ان الوجود مشترك بين الموجودات الخاصة فيكون محمولا على كثيرين فهو على قطعاً فله معنى الكلية عن الوجود ويمكن
ان يقال من قبل ان الكلية ليست مطلق الاشتركا بين الكثرة بحسب الحمل بل اشتركا في الاله الموجود في الدنيا
ان الكلية من المقولات الثمانية والوجود عنده لا يمكن ان يحصل في الدنيا وانما يدرك بالادراك المخصوص في هذا
غاية ما يقال من قبل وبعد فثبت تامل فان قلت الشئ اذا حصل في العقل فقد حصل وجوده اولاً وبالذات كما يدرك
فقد حصل الوجود من الدنيا فبرض لا الكلية والخبرية فقلت ليس مطلق الموصول في الدنيا موجودا فلهذا لا اثر
ان الشجاعة حاصله في الدنيا ليست موجودة فبهذه بل الموصول الذي لا ترتب راناً الى حاصل في العقل ما ترتب
عليه الاثر فانه العلم ومصدر الانكشاف عنده بصير الدنيا عالما في الخارج فالوجود الذي هو موجود خارجا انما الموجود
في الدنيا المهيئة المتحد سواء اتحادا بالعرض لعدم ترتب الاثار عليها فلهذا غاية السمع بها ثم انه قد سلم ان
الوجود ليس بالزائد عليه بل مقصوده بنفسه فالوجودات التي منه هي نفس الوجود والمطلق المتخصص فالوجود المطلق
تمام حقيقة الوجودات الخاصة فلا معنى لتفريقه عنه واذا اسئل من الوجود والخاص بما هو بحسب بانه وجود فانه هو تمام
العلم الا ان يقال النوع لا يحتاج في وجوده الى انضمام منوع وانما يحتاج الى انضمام شخص والوجود وشخص بنفسه لا يحتاج الى
شخص ايد ثم انه قد سلم ان الموجود حقيقة هو الوجود المخصص بنفسه فلهو الوجود الخارجي نفس الوجود الخاص فلا يحتاج
اذا اسئل عنها بما هو الا بالوجود لا بالامر الاخر المتحد اتحادا بالعرض والذي يصدق عليها في مرتبة الذات هو الوجود

هو الوجود ولا غير فلا يكون له الماهية سوى الوجود ولا يكون شئ من الماهيات السطحية عين حقائقها ولا ذاتها من ذاتياتها
 ثابتة في مرتبة الذات فلا يصح قولنا الماهيات محمولة عليها بالذات لا لكل العوارض انهم ان يريدوا بالذات في قولهم
 بالذات ما يتبع من الهوية اولاً وبالذات ومن الهوية الامر المنسحب بالذات ويكون فام المتغيرات بالذات يمكن
 ان يريدوا بالذات انهم بهذا المعنى لكن يرجع ان المقصود ان المقصود بالذات اولاً بالذات من الهويات الامكانية كذلك
 يتخرج من الهوية الواجبة فما لا يسمى الامر المنسحب الهويات الممكنة دون التفرع عن الهوية الواجبة فافهم ان
 الاحتمال الى مس ان الوجود جزاء الماهيات ولا يمكن الترتيب لتحقيق الواجبة بسببها وحقية احتمالات احد ما ان يكون
 الوجود بمعنى واحد مشترك كما هو محسوس واما منسوب الى البعض اليونانيين لا يلجأ بهم في ان الموجودات متغايرة
 متحدة مع الماهيات اتحاد الفصل بالجنس كما يلوح في مقال المس في المصداق الثاني في بحث التسعين ان السداسين
 الى الماهية نسبة العقل الى الجنس لكن في السداسين المتفق كلامه بوجوبه الى قول الشيع الاشعري كما سطر في استقبال
 القول الثاني والله تعالى فقه بان لك ان في الاحتمال الاول مذموم وفي الثاني مذموم وفي الثالث اعداد في الرابع
 ثمة وفي الخامس مذموم فلكل عشرة كما لم يتبع هذا الاختلاف اختلاف اخر هو ان المحمول بالذات ما هو على
 الثاني والثالث والرابع انصاف الماهية بالوجود وعلى الاولى والى من نفس الماهيات جعلاً بسيطاً وعلى السداسين
 والسبعين نفس الموجودات وعلى الثامن المحمول بالقبض الاقدس نفس الشينيات جعلاً بسيطاً بالقبض المقدس
 خروجهما الى الوجود جعلاً مطلقاً وعلى التاسع والعشرون الهوية الحاصلة من اتحاد الماهية والوجود وهذا اتحاد يجرى التفرع واما
 احتفاء الحق بين هذا المذهب فمفهوم في ذلك ان الوجود الذي بوجوده الاشياء يجب ان يكون امر خارج
 في الابعان من دون انتراع التفرع لان الذي يكون مناط الموجودية لا يصلح ان يكون مصداقاً للبطلان
 هو مصداق الموجودية ضرورة اولية واليه لو كان امر انتراعياً فلا بد هناك من منشأ لا تسلسل الا انتراعياً
 من دون منشأ موجود حافظ لواقعيتها والا لزم انتراعيتها لا انتراعيات ضرورة ان باليس موجوداً سابقاً
 يكون انتراعياً فقه بان لك ان الوجود الذي بالموجودية موجود التبعة بهذا الوجود اما مصداق التبعة وهو باطل لان
 الانصاف الانضمامي في وجود الموصوف بالضرورة وكيف يجوز فطرة سيطرة انضمام موجود الى الوجودية
 مباين فقه الماهيات بالامر واحد في نفسه كاف في صدق الموجودية فيلزم موجودية جميع الاشياء حين وجود هذا الواحد

وهو باطل بالضرورة أولس كان يجب على انتساب وجوده بهذا الانتساب بمصدق الموجودية وقد كان وضع المصدق
 ذلك الأمر الواحد ثم هذا الانتساب الماصفة لذلك الجباين المفروض فيه منسوخ فلا بد له من منشأ ينبغي إلى نفس الجباين
 أو إلى صفة النفاية فيه أو منقسم فيعلم أن يوجد الأشياء وبرمتها حين وجود هذا الجباين أو صفة المنصورة أو ماصفة للمبينة
 النفاية أو انتراعية وقد بطلنا وأما موردته حسب تعدد الموجودات فلا يكون هذه الجباينات واجبة ضرورة بطلان تعدد
 الواجب فهي ممكنات وقد وجد ممكنات والهيئات الموجودة يكون الوجود بينهما ثم هذه الجباينات منشأ لترتب الآثار
 من الهيئات في ترتب الآثار فقد لغت الهيئات وكفى تلك الموجودات فامى محبة على وجود الهيئات الأكاديمية الضرورة
 الغير المكروية وأما نفس الهيئات في لا يجوز أن يكون فردية واجبا والأفراد الآخر ممكنة لأن وجوبها فهو من دون وجوب
 الحقيقة غير معقول فيكون الحقيقة الموجودة في كل فرد واجبة بالذات كما أن الفرد المفروض واجب الذات فيلزم تعدد الواجب
 في الوجود وهو باطل قطعاً في المكان الوجود مشترك لا يكون فردية واجبا بل أن يكون الواجب بمحققه الوجود المطلق
 المتوخدة في ذاتها من دون الكثرة عنها وأما أن لا يكون مشتركة في حقيقة بل يكون حقيقة وجود كل هيئة متباينة بوجود
 ما عداها فأن قد بان أن الحق وأمرين ندرسب الصوفية الكرام قد سسره وبين ندرسب الشرح إلى الحسن الأشعري على
 منه في الكتب الكلامية لأن ثبت الاشتراك بدليل قاطع فالمتى الأول في ما يعطيه النظر الفكري وأما دليل الصواب
 كلوجه فأنما بنا في كشف لا بآية الباطل من بين يديه من خلقه أو بتقليد من أجل الكشف فأنهم تقدم الذين لا يشعرون منهم
 جليهم أو قد بلغ كلامنا هذا الصواب فخرج إلى ما يتعلق بالشرح والاشتراك فاعلم أن القول الأول أن تحقق قائم
 والقول الثالث منشأ كما أن في القول بزيادة الوجود على حقائق والقول الرابع والخامس بل الثاني فيهم وأن لم يكن
 سطح نظر المصطلح والشيء كدونه بعد ما منشأ ركعات في أن عين في الواجب وزايد في الممكن والسابع والثامن من أربع
 منشأ ركعة في أن عين المتطابق أحص المذاهب في ثلثة الزيادة في الكل والعينة في الكل والزيادة في الممكن والعينة في
 والمصر المذاهب بهذا الوجه في ملكه كما قال الشيخ المحقق قدس سره الشريف إلى وأما المذهبان التاليان الجزير فلا
 بعبارتهما لأن الأول منهما ما ينبغي إلى قابل يعتد به والثاني لا يمتنع فبالأصل لا ما توهم به كلام المصنف فلا المصنف
 إليها وختم بالتشليل في المذاهب وأدأ علمت هذا فاعلم أنك قد علمت أن الوجود الحقيقي مصداق الموجودية المصدرة
 فبالاقتراح في زيادة الحقيقة وعينية بمعنى محورية حلا أوليا وسلبية والتسارع في زياده المصدري وعينية بمعنى كفاية الذات

الذات في صدق الموجودية المصدرية وعدم كفايتها واحدا لا احتياجا الى افراد على الذات واحدة والآخرى المحسنة الكمال
في المصدرية ومعنى بالعبثية كفاية الذات في صدق الموجودية وبالزاوة عدم كفايتها فما قبل ان في كلامه اضطررنا بان
قد حذر النزاع الاول في المصدرية ويصرف في معنى الزاوة والعبثية ثم قال في انشاء المباحث ان النزاع في الوجود والتحقق
ثبت ومن سواد الغم فذكرهم حاجت الان في المبين في بعض نصا ينفع ان راوا انفسا بعبثية وعدم الحاجة في ثبوت
الوجود الى حيثية زائدة وصرح به ان المراد بالعبثية والعبثية التعليلية فخرج حاصل قوله الى ان ثبت الوجود في الواجب
دون علته لا الذات ولا غيره في الممكن من علته وتخصيصهم حل كلام المحسني انه عليه وعكس ان لا تصفى الى ما معنى
لا لا ينافي في حق التمسك في هذا المعنى كيف ولا يمكن من المسلك ان لا يزاوة في الممكن بهذا المعنى فما ظلك بالشيء الا
الذي هو اتمام المسلمين في رئيس التحقيق المشهور بنسبة الكلمة المقه ثم مع بواكله بالي عنه قوله ويقترب من ذلك فهو
من مشروقاتنا ومن ثبات اعمالنا **قوله** والحق بالذات ان يكون مصداق الحمل ان يكون بحيث وجوده خارجا او داخرا
بحيث يصح الحكم به بالنسبة ويكون مبدء الانتماع تلك النسبة وقد يكون نفس تقرير الموضوع من دون اعتبار
اخر انضمام وانتماع الحمل لما في منه حمل بالذات وقد يكون تقرير الموضوع بحيث يتصف بمبدء الحمل بان يكون منفصلا
او منزها عنه سواء كان انتماعا بقايسة الى افراده او سواء كان سلبا للشيء ام لا فاد على ان يكون المنفصلا بالمذكر كالمسار
فخرج وباب المبادئ العالية مصداق ان ظاهريته ضد والا كذبت الا ان المطالبة هناك واجب وان لا يكون عدم المطالبة
اصلا ثم من الاعاجيب ان قد حدث في امر نفس الامر والواقع مذنب غريب وراي عجيب لا يرضى العقول الوفاة **قوله**
انضاوة نحو هذا القول القطع والزم الشبهة قد انجده صاحب الان في المبين ساك الطريق المبين بذنبا واخره
اخذا من كلام المحقق الرواني الذي وضع في مشاجرات مع القوم في العلامة ومباحثات مع البحر انصار على سبيل التوفيق
المبدل في التسوية الشعي اوله لبعض ذلك المحقق بهذا المقال وان كثر التصيل والقال وبينه بعبثيات سمجة والفاطمة
جئت قال وكانك قد اشتغرت ايضا ان نسب العقود باسرها متحقق في القوى المفارقة والا وان العالمة فيها
بالنسبة الى الكواكب مجرور الحفظ والارثام فيها على سبيل الاختصار وبالنسبة الى الصواب الحفظ والتصديق
جصا وذلك البراءة من الشرور والفضالات التي هي من غوايات الوهم وعلامات السبيل في فلاخام عليك لو
انجذرت النسبة العقودية من حيث يرسم في الانوار المفارقة الابرار ان النصير في مطابق الحكم بالنسبة العقودية

حيث هي في هذين سافل والواقع الذي يرتقي بالصدق والكذب والصدق حال النسبة العقديّة بالقياس
 الى الواقع المطابقه باعتبار نسبتها الى الواقع على ان يكون هي المطابق بالكلية في حالها بالقياس الواقع اليها بالمطابقه
 نسبة الواقع اليها على ان يكون هي مطابق بالفتح والمخفي اطلاقا فخرجت في سابق الذكر رسيحا وفي سالف القول
 انشأ الله تعالى انا النسبة العقديّة في الاوثان المعالمة التي هي الانوار المفارقة والمراتب الشاهقة المرفوعة عن احوالها
 فارادى الصدق ارتفع واسلم من ذلك كله فان علم الانوار العظيمة والمفارقات النورية اجل من الوصف بالصدق وانا
 بهوفز الحق بمعنى الواقع الذي يرتقي بالصدق والحق المطالع للواقع الذي هو الصادق والمتحقق انتهى وانشأ لا يدب
 عليك ان اتجا والنسبة العقديّة المرتسم في القوى العالية المدركة بالا وراك التصديق مصداقا ومطابقا للحكم جامع
 عظيم وانتم حسبتم تبادى بقلوب الراسخين واذ بان الحارثية ما تحققت انت ومن يصلح للمخفي فله ان التصديق انا
 يتعلق بالنسبة الحكيمة او بالاشتمال عليها واذ لم يكن النسب المرتسم في القوى العالية حكاية عن شيء فلا يصلح لتعلق الصدق
 عليها وشبهها كمثل النسب الانية فكيف يصح الحكم بكون نسب مصداقا وكونها مقدرة وهل هذا الا كلام مثل اقوال الفلاس
 بل اصوات المجذنين وموقف من ضفاف الجادات ونفوس من نعومات وعادة الحيوانات ثم انه قد عرفت بان النسبة المرتسم
 في الانوار المفارقة اجل من الاتصاف بالصدق والكذب فكيف يصح قوله ان شأن الاوثان العالية مجرد الحفظ في الكواكب
 والتصديق جميعا في الصادق فان النسب المرتسم فيها ليست صادقة ولا كاذبة فلا يصح هذا التفصيل اصلا بل ان تقبل
 المرتسم في القوى المفارقة النسب العقديّة كلها فصدق وبعض كذب بعض على سبيل الجواز ولا يمكن التصديق والكذب
 في غير النسب الحكيمة فقدر ثم اخراج هذا الرجل المتحقق بالاخلاق السلطانية بالتكثير بالكثرة الاشيع فيما بين الخوام الظلمانية اعظم
 بكذب الله ورسوله الكرام الذي غير وانا انزل عليهم بوط الرمح وقد اخبر الله سبحانه في غير موضع من كتابه صادقة
 في اجاره المبين ومنه على انه اصدق القائلين وقد جعل هذا القائل الذي رشح في قلبه لبعض النفاق من اصحاب النفاق و
 الوفاق الذميمة انصارهم انهم احده واصطفهم على كثير من العالمين اختار الرتمال الاحصاء وقد لا يدرى له والاهل من السجان
 من شره والنفسا ومن سبب الامانة من بهد بلا متصل له ومن تصديق فلا تسمى قوله كما في قول الوجود على تقدير كونه زائدا
 بذا انما سأل على راي من جعل الوجود الحقيقي امر متزعا واما على راي من جعله امر متصفا او مباحثا فلا قوله من ملاحظة المدح وال
 ومن هذا القبيل حل الوجود عند من براه وصفه انصافا قوله من ملاحظة او مباحثين وحل الوجود من هذا القبيل عند من جعله

لم يأتها كاعتد المحشي **قول** كما عند المحشي ذات الموضوع من حيث هي أو الخشنة أو العظيمة لا يعنى ان مصداق الوجودية على تقدير
 نفس تقدير الموضوع من دون اعتبار خشنة زائدة ولا وصف زائد وليس المقصود نفى الخشنة أو العظيمة بل ان الخشنة أو العظيمة
 لا يأتها في العينية كما **قول** وعلى تقدير العزلة ذاته مع خشنة زائدة سواء كانت صفة انضمامية أو انشراحية وهذا الظاهر يدل
 على ان الوجود الحقيقي على راي من براه مبادئ خشنة الانساب الى النفس ذات المبادئ كما سباني في بعض عبارات
 المحشي مشروحا وقد علمت بطلان ذلك وتعلم ان الوجود **قول** ويقرب من ذلك ما قبله لبعضه من مافرنان
 الشرا في الوجود المصدري في ان مصداق نفس الخشنة أو العزلة لا يقبل ان الشرا في الوجود بمعنى مصدر الاثار الذي هو مصداق
 في ازعين باعتبار الحكم الاول او غيره اذ الى الكلامين واحد **قول** وسمي هذا بغير الخشنة في الوجود المصدري فان
 اشتراك المحشي لا يأتها في العينية بمعنى ان مصداق نفس ذات الموضوع لكن الكلام في ان اشتراك الوجود الحقيقي
 المعنى بل يأتها في العينية لا وقد تركب ابدى **قول** فواقع من المصداق بل المبحث الخ ان اراد ان التباين
 بالاشتراك العقلي في الوجود الحقيقي ثم القايلون بالغيبة فليس في ما مل تلك المقابلة فان المقيد بن العقل المتوسط
 القايلون مباينة من دون اشتراك في حقيقة واحدة فالغيبة عندهم مباينة بالاشتراك قطعا لكن تبقى الواحدة في ان العقل
 بان بعض القايلين بالغيبة قايلون بالاشتراك كما رادوا عنه المقيدون في سمن العقل المتوسط كما رادوا عنه المقيدون
 لعدم اعتقادهم ان في الائمة العجب من المعنى قال في مبحث زيادة الوجود ان الراد بالغيبة ان ليس في الخارجه
 متمايزان احدهما الهية والاخرى الوجود فقال مباينة ليس في القايلون بالاشتراك العقلي ثم القايلون بالمشككة
 قال مباينة في اول النظر واما قال هناك هو بعد ترقية انتهى ولكن ان يقال الذي قال في هذا المبحث الراود ان الهية
 هي الوجود الحقيقي والهيات متفكرة بالضرورة ولما كان نكره في ذهنته ان يانه لا يتميز لا يكون اير الاشتراك حكمه
 بان القايلين بالاشتراك العقلي في الوجود الحقيقي هم القايلون بالغيبة فلا اشكال وقيل في تدقيقه نظر ان عدم
 التمايز في الهية لا يوجب الغيبة بالحكم الاول ولا بالحكم الثاني وعلى تقدير اعتبار الخشنة أو العظيمة في مصداق حمل الوجود
 على الممكن يكون الوجود زائدا عليه مع عدم التمايز بينه وبين الهية وتواريد مجرد عدم الاختيار في الهية مع انه
 اصطلاح جديد يلزم منه غيبة جميع الامور الانشراحية وانت لا يذهب عليك ان المراد بعدم التمايز في الهية هو
 الوجود هو بعينه هو في الحقيقة وهذا المعنى في الغيبة واضح وليس مشتركا بين سائر الانشراحيات الاخرى لا موتية لها في

يعين اصلا ولا يضر الغيبة والتعبد في الغيبة كما قد عرفت ثم ان ما اوردته الجته الفعلية ان اريد ما ان العمل يجعل الموت
 مستقفا بالوجود بالجعل المولف بعد نظر الموت وان سلم ضرره في الغيبة كمن التعليل بهذا الوجه محال عند من يرى سبوتة الموت
 وسبوتة الحقيقة واحدة وكيف وان يرجع مالا الى تحليل الجعل المتناقص بين الشيء ونفسه وان اريد ان العمل يجعل نفس الموت
 جعله بسيطا فيقرر الموت فيصح الحكم بالوجود بهذا النوع من التعليل لا يضر الغيبة فان صدق الانواع على الاشخاص فيقول ان هذا
 الوجه سبوت الغيبة بلا شبهة فقال **قوله** وعن المحقق الطوسي في التجويد من غير الخ لا هذا التصريح هو الوجه الرابع المتكبر
 في الكتاب وسيكلم عليه المحشى وسحقى ان الرتعال مالا وما علة **قوله** وفيه نظرون دقيق وهو ان نقض الوجود في المرتبة
 التي حاصل ان نقض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة على طريق السلب المبيد وهو ما والمستدل فانه الذي في
 الغيبة وبلغ الزيادة نقول في الاستدلال فكانت معدومة تفصيل لهذا السلب الى سلب المبيد فضا حاصل الاستدلال
 انه لو كان الوجود وازداد فكان سلبا في مرتبة الذات معدومة الذات فيصير معدوم في مرتبة الذات اى لا يكون موجودا
 في مرتبة الذات ووجه لا سلب المنع الملازمة الا لازم ارتفاع النقيضتين الحقيقيتين وهو محال في كل مرتبة **قوله** وانما
 في طرف الحق وهذا لان ارتفاع كل مستلزم لذاته تحقق الاخر فاذا تحقق الارتفاعان معا تحقق لزامهما وبما اثبتنا
 سعادتهما واصل موضوع ارتفاع النقيضتين في المرتبة لزم اجتماعهما فيها واما يقال ان ارتفاع كل بدلا وان استلزم
 بثبوت كل بدلا لكنه يجوز ان لا يستلزم حين اجتماعهما هذا الارتفاع مع ارتفاع الاخر فكيف يكون مكابرة ان الفعل حكم
 حكما فمورد ما من دون ملاحظة الاجتماع والافتقار بان ارتفاع كل من النقيضتين يستلزم تحقق الاخر لذاته **قوله** والقول
 بان ارتفاع النقيضتين في المرتبة مع عاقل هذا القول بان ارتفاع عن المرتبة في المال يعين ارتفاع النقيضتين
 لان المرجح الى ان المرتبة المرتبة عنهما بمعنى ان النقيضتين ليس احداهما مرتبة الذات والذاتى اى ليس كل من
 ولا ذاتها ولا حلف فيه ورده المحشى لوجهين الاول انه اشبهت على تعاليل بهذا الوجه مصداق القضية عرصة
 فان مصداق نهين الرافعين سلب الغيبة والوجودية لا رجوعا وانه مناقضة لفظية لا بمعنى من المعنى شيئا لان اطلاق المرجح
 المصداق غير غير والثاني انه اذا كان مرجح سلب احد النقيضتين عن المرتبة ولكن هذا النقيض الثبوت سلب الذات
 الغيبة لمرتبة من كان ثبوتها في المرتبة بمعنى ثبوت الذاتية او الغيبة له واذا كان معنى احد النقيضين ثبوت الغيبة
 او الغيبة واذا كان معنى احد النقيضين ثبوت الغيبة او الذاتية كان معنى نقيضه سلب هذا الثبوت لانه اذا كان

حقيقة كان سببها معنى يعقبتها ضرورة فلو جاز سلب التقيضين عن المرتبة كان المرتبة مرتفعة عن احد سببها ولا ترتفع عنها فيكون رتب
 ارتفاع التقيضين في المرتبة سلبا لانه التقيضين سلب هذا السلب والاشك في استحالة وتباعد الرتبة على القابل لاراد
 بالتقيضين التقيض الحقيقي وهو بعيد فانه يلزم ان نبرعم القابل كون القضية حكما عليه وتعدله ان الحمل المحصل للمعدك لا يما
 مرتفعان بثبوتها في المرتبة وترتفع ال سلبا ايها الحكمي ومقتضى في صدر الرتبة الثانية في مفصلات ان الرتبة تعالى في كونها
 بهذا عليه لانه ينبغي الكلام في ان المراد في الاستدلال **قوله** فاصواب في الجواب ان لما بين المحشى ما دلست ان بين
 ان الملازم غير قابل للمنع اجاب بنسخ الملازم الثانية لانه لا يلزم من المعدية في مرتبة الذات المعد وترتيب الوتبع بان
 الوجود اصلا فلا تنافض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عروض الوجود وبهذا اندفع ما قيل ان الكلام في الوجود من
 والعدم الخاص في الوجود والعدم في المرتبة فلا توجب الجواب المحشى ثم اسلم ان المص والاشك حقا قول المستدل فيكون معدونه
 يكون العدم انما ياتي في المرتبة الذات وفي الملازم الثانية ظاهرة غير قابلة للمنع فانه اذا كان العدم انما في مرتبة الذات
 يكون ذاتها فلا يروض الوجود قطعها ولا يلزم ثبوت الوجود والعدم مع توجب المنع على المقدرة القابلة لانه اذا لم يكن موجودا
 مرتبة الذات كان معدوما في تلك المرتبة كما مضى ولولده ترتيب استعمال عروض الوجود لعدم وترتيب قولنا
 معدونه على قولنا كان الية من حيث هي غير موجودة بالمعنى الذي في سر الشئ المحقق قدس سره واما على ما حمل المحشى في قوله
 معدونه اجمال الثاني الاول ولا فائدة واذا عرفت هذا فقد درست ان الاول لا يحمل على المحشى وجعل سبيله لا
 على المص والاشك المحقق قدس سره اصلا بل ما حمل عليه على اولى ولولته من جهة المصطلح كما اشارنا فان قلت لا ولولته فبفتح
 المص رتبة الذات المحقق قدس سره قلت لا ولولته في التوجيه بفتح الاشكال عن معدونه وتوجيه الى اخرى كما تمسح
 ايها من قبل فاعلم والصف وحكم حيرت ان الاولى في الجواب الردية والتشقيق فافهم ثم لك ان نقول ان الاستدلال
 بان لو كان الوجود اذ لم يكن في مرتبة الذات فيحتاج في الموجودية الى عروض الوجود فيلزم عروض شئ يكون منفصلا
 الموجودية الى الاشئ محض فيلزم شئ وجوده قبل فيلزم اجتماع التقيضين بفتح ولا يثبت شئ منها ذكره لكنه في مرتبة
 الوجود الثاني **قوله** لا يخفى انه لا يلزم الدليل المذكور في شرح التجريد ان ملازمة تقييد شئ التجريد ظاهر لكن لا ملازمة في كلام الشئ
 المحقق قدس سره فانه لما مضى او لا يكون الية معدونه في مرتبة الذات بل ليست بوجوده ولا معدونه في مرتبة الذات فلا
 تقابل ان يرفع ويقول نعم الية ليست في مرتبة الذات ولا معدونه لكن عروض الوجود والية الموجودة او المعدونة

الجواب بوجه لا ينبغي للمستدل طلبه في الرجوع **قول** لا نأقول كونه من المعقولات أي بمعنى أن بطلان تقدم موجودية المبدئية
 ظرف كان على الموجودية ضروري وكونه من المعقولات الثانية غير متفصل للتقدم حتى يكون ضربا إلى الآخر على القدر الذي
قول اعلم أن المبتدئ معان قال في الحقيقة ليس معنى المعان الأول ما يكون السلب جزئيا منه والثاني لا يكون من شأن
 الوجود الخارجي والثالث ما لا يكون موجودا في الخارج النسبة بين معاني المبتدئ عموم وخصوص لأن المعنى الأول العلم من الأول
 الثاني والثالث اسم من الثالث كما نعلمه أو في تأمل فعلية إنما يكون النسبة بين معاني السلب عكس ذلك على ما نقرر أن تقييد
 العلم من تقييد العلم فيكون المعنى الثالث اسم من الثاني والثاني من الأول **قول** والمراد بالمعنى الأول لأن الوجود أو الاعتقاد
 لا بل المعنى الثالث لأن الكلام في الوجود الحقيقي الذي به الموجودية كما نعلمه عليه المحسوس وهذا الوجود موجود التيقن كما بينا
 فلو كان زائدا على المبدأ كان أمرا موجودا منفصلا عنها ويكون الانحصاف اتفاقا انضماميا يستعمل وجود المبدئية متفدا على
 عرض الوجود بها وعلوم مختلف حال الشئ المعقول في حكمه الاشراف الوجود اذا كان حاصله في الايمان وليس يجوز
 ان يكون بديهة في الشئ فلا يحصل محله قبل محله ولا ان يحصل في محله اذ هو بوجه مع الوجود لا بالوجود ووجه محله ولا ان يحصل
 محله وهو ظاهر السطبان ايضا اذا كان زائدا في الايمان على المبدأ فهو قائم بالموجود فيكون كصفة هذا المبدأ لأنه بديهة قارة
 لا يحتاج في تصورنا الى اعتبار غيره واذا ضاف الى امر خارج كما ذكره اتقى ضد الكيفية وقد حكم اصطفا ان المحل مقدم على العرض من
 الكيفيات وغيره فتقدم الوجود على الموجود وهو متضمن ان يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرض اعم من وجودها
 مما في المتن واؤدق وبرت تغير الدليل كما ذكرت فقد علمت ان دفاع جواب الشئ المعروض قد سره والى جواب الشئ فقد
 بان الصفة الثبوتية اذا كان لها وجود رابطي كمال الوجود ونموه في الوجودية تقدم وجود المحل على وجود الصفة الثبوتية
 واما اذا لم يكن الصفة وجود رابطي لا يحتاج الى وجود محله ولا يتقدم عليه الحق ما افادته الشئ المحقق ان هذا مخالف حكم البديهة
 وتخصيص للصفة البديهة وتخصيص للصفة البديهة فان حلول شئ في شئ من دون حاجته واتيبة غير محمول للصفة
 السيرة وما اقرض هذا الصدد الشيرازي على الشئ المعقول بان الوجود ليس جوهرا ولا عرضا لان الوجود ليس من المعاني
 الكلية وليس عرض الوجود المبدء بالملوك اتهم بل بغير من الاتحاد ومعنى الزيادة ان الوجود عرض للمبدأ كحال
 الحيوان عرضي للمشي فليس شئ فان الشئ في ضد والرد على المشايين في القول بزيادة الوجود واثبات ان ليس في الخارج
 الا المبدء وان شئت سمها وجودا واما ما ذهب اليه هذا المعروض فمقتضى تسليم ان الموجود في الايمان بالذات هو الموجودية

الوجود في تسليم ان الوجود عين الموجودات والماترية الوجودية هي الوجودات واما الوجودات فماترية الوجودات واما الوجودات فماترية الوجودات
 ثم اعلم ان السبيل لا ينفك عن الدليل من الغايات بل الزيادة لا ينفك عن الوجودات بالحيات والاشياء وما ذهب البعض
 الاقنع من ان الوجود قائم بذاته كما ذهب اليه المحقق في لا يتم به الدليل الا بالبطال الكراهي المذكور اثبات انه لا سبيل على
 تقدير الزيادة الا الى القيام **قوله** والتحقيق ان طبيعة الانصاف التي فالتفت ما الفرق بين الموصوف والصفه حتى تستد
 الانصاف بثبوت الاول دون الثاني قلت حقيقة الانصاف كون الموصوف في نفس الامر بحيث يصح الحكمية عليه بحاجب الصفه
 به كما عرفت انما يكون القيام بالصفه بالموصوف او يكون بحيث يصح اشتراح الصفه عنه فظاهر ان هذا المعنى انما يستلزم ثبوت الموصوف
 في الواقع لا الوجود الصفه فانه قد يكون بصحة الاشتراح فافهم ولا تنزل **قوله** وتفصيلا ان طبيعة الانصاف يستلزم ان ثبوت الموصوف
 مسلم كما علمت واما ثبوت الصفه في غير ظاهر لان ثبوت الصفه ان لم فاما في طرف الانصاف ومن الظاهر انه لا يجب ثبوت
 الصفه في طرف الانصاف فانه قد يكون اشتراعية والانصاف انصاف خارجي واما في طرف في آخر فظاهر ان وجود الصفه
 في طرف آخر فكيف وثمرت العمى في وبن من الاقناع لمعنى انصاف زبدي في الخارج وهذا ضروري والكاره كالمادة
 من حكم بوجود وجود الصفه في طرف اخذ من كلام الشيخ فنقله فان الشيخ قال في اثباته بيان ان المصروف المطلق لا يصح ان حكم
 عليه بهذه العبارة بل يقول لا يمكن ان يكون المصروف المصروف وكل عليه انما ان يكون موجودا او ماحلا للمعدم او لا يكون موجودا او ماحلا
 له فالحال موجودا او ماحلا للمعدم فلا يمكن ان يكون في نفسه موجودا او معدوما وان كان موجودا فيكون للمعدم موجودا
 واما كانت الصفه موجودة فالموصوف بها موجودا لا محالة فالمعدم موجودا وهذا الحال ان كان الصفه معدومة فكيف يكون
 المعدوم في نفسه موجودا الشيء فان لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا الشيء ان لم فانه قد يكون الشيء موجودا في نفسه
 ولا يكون موجودا الشيء اخر فاما ان لم يكن الصفه موجودة فهي في الصفه عن المعدوم فانه ان لم يكن هذا المعنى الصفه عن المعدوم
 فانه انما الصفه عن المعدوم كان مقابل هذا فالحال وجود الصفه له وبما قبل انتهى فنقد زعم جماعة ان وجود الصفه ضروري
 في الانصاف في طرف ما ومنهم المحقق الدواني وقد كلفه بانه استدلال على استحالة الحكم على المعدوم المطلق استحالة الحكم للمعدم
 المطلق والوجود له في طرف فهو معدوم مطلقا وانت قد عرفت ما هو الحق في هذا الباب هو ان وجود الصفه غير واجب
 لا في طرف الانصاف ولا في غيره وبزعم والذبي يراه هذا العبد في العبد ان الشيء اذا وجد او لم يكن يكون بنفسه لا يشكوه
 ومقصوده في نفسه بالانضمام الى الموصوف او بالاشتراك معه اولا وعلى الاول فهو من الصفه موجودا ويجب له وجودا وان

امر الى الشئى وكذا انتم ائتمرتم الشئى باطل بالضرورة وعلى الثاني فما لا يكون له وجود في نفسه بان لا يكون متضاداً ولا متزامناً
 ثانياً بالضرورة فان الاتصاف لا يكون الا باحد الوجهين وعلى هذا فالمدى لا يصدق وجوداً بنفسها او ينسب رافقاً الى الذات
 واما ما نزعتم من الخارج من وجوب وجوده في طرف ما بوجه المحشى فيما قلنا فليكن لا يمتنع اليه ولا يدل عليه كلام الشئى ثم المصداق
 للمحقق الدواني ثم من عبارة الشيخ ان المصداق لا يقع بصفة الشئى فليكن عليه ان الوجود وسائر الاضافات لا تعرض لاصلا
 بهذا المعنى العجيب ان ثبت تفصيل قوله وتفصيله فارجع الى الجواب الشئى الجديرة بالمتحقق الدواني **قوله** وخصوصاً الاتصاف بالانضمام
 مع الاتصاف الانضمامى ما يكون بانضمام الصفة الى الموصوف ومن البين ان الانضمام متأخر من وجود المنضم اليه وانفصال
 البسولي بالصورة قد مر له ما عليه لا يزايد عليه قبل الانضمام لمفهوم وهو معنى نسبي لا يتحقق في الذهن الا بعد تحقيق الكائنات
 في الاتصاف الا انما هو ليس بتحقيق في الخارج حتى يتوقف على وجودها فبذلك لا يصح ان يكون وجود الصفة كذا
 يطلق الاتصاف الانضمامى عليه فلا يصح تقدم وجوده كاشية الصفة عليه الا يلزم تقدم الشئى على نفسه بل انما يسبق الى تقدم الموصوف
 لا غير وان لا يذهب عليك ان الاتصاف الانضمامى كونه الموصوف في طرف بحيث يوجد الصفة فيه وهو الوجود
 الربطى الصفة مسبق الى الموصوف كما قدرت الاشارة اليه من ان هذا الوجود الربطى ان اعتبر وصفاً لصفة ليسمى بالوجود
 وان اعتبر وصفاً للموصوف ليسمى بالاتصاف ومن الضروري ان وجود الشئى مقيداً بكونه شئى اخر او شئى اخر غير وجوده في نفسه
 من دون اعتبار هذا التقيد وانما الوجود المعتبر بهذا الاعتبار متأخر عن الموجود في نفسه ضرورة الاتصاف والعروض
 والوجود الربطى باى اعتباره يوصى شئى واحد وهو الكان وجوده في الذهن لكن نفس في الخارج بمعنى ان الصفة موجودة
 في الخارج ومنسب فيه الى الموصوف وان لم يكن وجوده الوجود الانساب في الخارج ولعل ان يكون نفس الشئى في الخارج كونه
 ان يكون وجوده فيه باطل ضرورة انه لا يمكن ان لا يمتنع اليه او فيه غلط من معنى كون نفس في الخارج وعن معنى كونه
 فيه فان الاول عبارة عن كون الشئى في الخارج بحيث يصح عنه انتزاعه فالحال ان يصح انتزاعه نفسه والثاني عبارة عن كون
 الشئى فيه بحيث يصح انتزاع الوجود فالوجود الربطى والاتصاف الموصوف نفس في الخارج وليس موجوداً في الخارج فافهم لانه
 مثل ازل صاحب الافق المبين وزعم ان الاتصاف الاثرى لا يكون في الخارج وانما يكون محبباً للخارج فان اراد من كونه محبباً
 ما ذكره فلا منازعة الا في اللفظ والا فليبين حتى ينظر صدق ام هو من الكاوين فافهم **قوله** وخصوصاً الاتصاف بالانضمام
 ونحن على لغة منك انك قد درست ما حقيقياً ساقاً ان الموصوف في الاتصاف الاثرى بحيث وجوده على سبيل الاستلزام

الاستلزام في طرف الانصاف واما التوقف فلم يظهر وجوبه من قبل مستحق الحق فيه الشئ والاعتقال واما وجوب الصنف بنفسها
 فيرد واجب بل فتنوع واللام يتيق الانصاف انشراحا ما يتقبل الضاميا واما وجوبه باوجوده في الشئ او لا وجوده في الشئ في الانصاف
 طرف ووجود الموصوف في طرف الانصاف انشراحا في نفسه فيرد واجب بل فتنوع فيكون موجودا في الشئ او لا في الشئ في الانصاف
 بنصف في الخارج بصرف مع عدم كونها موجودة بنفسها فالذي يجب الانصاف انشراحا في وجود الموصوف في طرف
 الانصاف اعم من الوجود بنفسه او بمقتضاه ووجود الصنف في طرف الانصاف بمقتضاه واما ما عدا الموصوف في الانصاف
 الدواني من ان وجود الصنف في طرفه لا لازم فيه ظاهر لان الوجود في طرف غير طرف الانصاف لغو في الانصاف كما قد مر
قوله فالصنف الوجود كونه انشراحا في الشئ اذ في الجواب عن الدليل وبهذا البينة ما قال الشئ المحقق قدس سره بقوله
 بل الصواب ان يقال اعم وقد عرفت ان الجواب بهذا الوجه غير متبلي لان الكلام في الوجود الحقيقي الذي لا يمكن ان يكون
 وصفا انشراحا **قوله** واما في مرتبة المحل فمطلق بثبوت الشئ اعم لا يظن ما ذكره او ان المحل الذهني اعم في النسبة التي انشراحا
 الذهن متاخر عن وجود الموصوف في العلم العقلي خارج عن محل انشراح فان انشراحا انما هو في ان صدق المحل اعم في
 صدقه هل هو في ثبوت المبتدئ ام لا وان اردوا ان صدقه في ثبوت الموصوف ام لا فهذا البينة ما قد مر في المحل
 الدليل مقصوده ان المحل حكاية من الانحاء وبين الموضوع والمحل انما هو المستحق فالانحاء والذات بين الموضوع والمستحق
 محكم في محل فيصدق المحل ويحقق هذا الاتحاد في نفس الامر خارجا او ذهنيا وكذب بعدم كلفه ومنه ان هذا الاتحاد وقيامه بصدقه
 انشراحا وانشراحا بهذا الاتحاد وخرج لوجود الموصوف وكذا الاتحاد والمهية بمفهوم الموجود وخرج لوجوده ولا استحقاق فيه فان الشئ
 بصدقه هذا غاية التوجيه وبناء على ان المحل في البداية انما هو المحل المستحق لوجوده فمقتضى هذا حال صاحب الاثر السمين
 مطلق بثبوت الشئ لا في موضوعه بثبوت الشئ على الاطلاق وخرج تفردات المبتدئ في استلزام الثبوت واما بالنسبة
 حضورها في الشئ فربما يكون البصا على هذه الاشكال على الفهمية بالقياس الى ثبوت المبتدئ في الاستلزام بالقياس الى
 ثبوتها في ثبوتها الوجودية فقد استبان ان طرف من وجود طرف الخط والتوجيه هو بينة وانما ذلك على
 الاستلزام بالنظر الى الثبوت فان الثبوت في ذلك الطرف لا يتقدم على نفسه ولكن يتأخر عن ثبوت المبتدئ وكذلك القول
 في لوازم المبتدئ بناء على الحق من استنادها الى نفس المبتدئ بثبوتها للمبتدئ مرتبة على فعلية المبتدئ واستلزام ثبوتها على فعلية
 عليه فان الوجود اول ما يلحق المبتدئ ويتنوع منها لكن ليس ذلك بحسب الاستدلال بثبوت الامر للمبتدئ بل كانت المبتدئ المتوفرة

في نفسها بحيث الكمال الاول يتبعها فترتفع منها الجوهرية وانما استدعاء ثبوت العوارض ان يكون منفردا بوجوده كما هو متوقفا
بفعليتها لانها استدعاء طبيعي للموضوع ان يكون مخلوطا بالوجود في مرتبة اقتضاها لذلك اللازم ولذلك استيعاب ان يكون
الوجود من لوازم الملية وبما يكون على الفرقة والمرتبة بالنظر الى تفرع الملية لا وثبوتها كملها كما في العوارض اللاحقة
غير الوجود وبغير العوارض مما حيث يرجع الثبوت الى الحق شئ خارج عن قوام الملية غير متفرع عن نفسها وبغير استدعاءها
ثبوتها للموضوع سبق لفعله ومهمة الموضوع وجوده جميعا وقد يكون بحسب خصوصية الحاشيتين على مجرد الاستسلام دون الفرقة
بالقياس الى تفرع الملية لا والى ثبوت جميعا والكان من حيث انه مطلق ثبوت شئ شئ على الفرقة بالنسبة الى التفرع
فقط كما في ثبوت الذاتيات لذواتها وامان لم يوج من الجعل البسيط فخير بان يمنع الفرقة ويقع الاستسلام مطلقا
انتهى وفي كلامه احتمال من وجوه منها انه حكم ان ثبوت الموجود فرع لعقلية الملية لا وقد سلم هو نفسه بما قيل ان
الوجود بنفسه ضرورة الشئ الامر بصيرته ضاير افاضات الموجود حاكمة عن نفس تفرع الملية في الواقع فثبوت الموجود
كيف يكون فرعاً لتفرع فان فرع ثبوت محال ليس الا باعتبار فرع المصادق ومعنى قولهم ثبوت شئ شئ فرع ثبوت
الموصوف افرع لتفرعه ليس المصدق بل الثبوت وتحقيق مصداقه في عالم الواقع فرع ثبوت الموصوف او تفرعه في الواقع
ومنها انه حكم بان ثبوت لوازم الملية فرع لتفرع الملية دون وجودها مع انه اعترف ان الوجود اول المستزعات بعد التفرع
وهل هذا التناقض فانه من البين ان ليس اولوية الوجود وقد قدمه الزمان ولا بالمر فانه من البين ان المعلوم لا
عن اللازم لان في الزمان ولا في الدهر فلو كان لوجود الملية اولوية وتقدم فاما يكون بالذات والتقدم بالذات اعطاه
وعلى التقديرين ازم الفرقة لوجود مطلقا والاقول لكن ليس ذلك بحسب الاستدعاء ثبوت اللازم الى التفرع فمض وتوضيح
ان فرع ثبوت شئ شئ يمكن بحسب استدعاء الفرع اياها واقتضاها لعلها بالفرقة والتوقف انما يوجب للفرع الغرض في وجوب
ذاته لا يصلح لوجوده الا بعد تحقق الموقوف على التفرع عليه ومنها اذ قد تقدم الوجود وعلى سائر ما لم يكن بالفرقة
موقوفاً ومنفرداً على الوجود قطعاً والفرقة قد اعترف بالاستدعاء وطبيعية المعلوم كونها مخلوطاً بالوجود في مرتبة اقتضاها اللازم
وبما يكون في مرتبة الانقضاء يكون منفرداً عليه ومنها انه قد حكم بان الفرعية قد تختلف بحسب خصوص الحاشيتين وهل هذا
الاقوال بان يكون المطلق معلوماً لا شئ ومتوقفاً عليه ولا يكون الموضوع متوقفاً عليه معلوماً لا وهو كما ترى محال
بالذات وكيف يجوز فطرة سليمة وفردية غير فترية ان المطلق ما يتوقف وجوده اللاحق وجود شئ لوجود الموضوع من دون

من دون انتفاء عليه بذهابها عنه المتضمن كلف عند الاستحسان في بعض هذا القابل ان يقتضي في كل واحد الى الالباب المتضمن
 علته عين الالباب فيكون كلاما لا يشبه كلام اهل الخبث لا يكلم بانما يكون التجرية عند ذوي الفطنة واما انقراض بان
 مقتضى المطلق لا يتخلف عن الخاص فان مقتضى المطلق لازم من لوازمه فلا يتخلف عن الخاص منه محض بان مقتضى
 المطلق على نحو ان يكون بالانقضاء التام وقد يكون الانقضاء بعد رفع المانع والنوع الثاني يجوز تخلفه في بعض
 بعض اقسامه لا بل حصوله نافذ ومنها انما لا يبارز عنده فريضة مطلق الثبوت لتقرر مع التخلف في بعض
 الاقسام لا بل لا يحصل الا بالخصوص الى شئتين فليخرج مثل هذه الفريضة بالنظر الى الوجود فيكون مطلق ثبوت شئ شي
 فرع وجود الميث لا الازالة قد يتخلف في بعض اقسامه لا بالخصوص الى شئتين واما فرق بين الفريضة التام الحكم من حيث
 وهو من ميوستة وقوله واما من لم يومن بالجعل البسيط فيقعصون القضاة لا يطرده ووجه عند المحققين لانه
 لا يمنع شئ من انتفاءه باسما لانه لا ينافي الموقوف ثم الذي لا ينافي ويجوز ان يقتضي بوان مطلق الثبوت لا يقتضي
 الربط الى الجاني لا يستلزم وجود الموضوع على وجه التوقف اصلا فانه لا يستقيم في جعل الذاتات والمحل الاول واما خصوص الربط
 الى الجاني الى كل من اذرايد على تقرر الموضوع عارض له انتفاء ما وانه انما انتفى على تقرر الموضوع ومقتضى عليه وان شئت
 قلت مقتضى على موجودية الموضوع فانما قد حقت سابقا ان الموجودية عاكسة عن التقرر وليس هناك امر اخر يكون التقرر
 وذلك لانه لا يكون فطرة سيرة ان شئ شئ من دون انتظار الى تقرر المنضم اليه بل المنضم اليه يتقرر ولا ثم ختم اليه
 النصف وقوله لا يجوز ان يصح الشئ اشرع امره ولم يكن متفرا بنفسه بل في الاشرع المتوقف والفرعية انظر واما ثبوت
 الموجودية فقد فرنا سابقا ان مصداق نفس تقرر المبهة فلا فريضة هناك ان قصد بالثبات الموجودية المكاتب من الانتفاء
 الاشرع فيبوايتم في التقرر وليس بابل بسيط كما ان اشرع الشئ وسائر المفهومات المنسوبة في التقرر فثبت وانهم
قوله فاقبل ثبوت المحل للموضوع اعم حاصل الايراد ان ليس الموجود وثبوت حتى يتوقف على وجود الموضوع فان
 مفاد البلية المكتبة واما البلية البسيطة فلا ثبوت فيها اصلا اذا الوجود ليس له وجود والبطي واما فيضطر اليه في الحكاية
 عقدة فلا يستلزم ثبوت الميث له واما هذا الكلام الشيخ الذي قد تفصيل **قوله** فلما لا علم من ان لا يكون وجوده
 في نفسه اعم حاصل ان الوجود والاضداد وجودا للموضوع وان لم يكن له وجود في نفسه النظام ان المراد من الوجود في نفسه وجود
 الخارج في نفسه لا محبة اياه وان فلا معنى له عوي كونه وجودا للغير مع عدم وجوده بنفسه ثم اولى في قيام الوجود

وكون وجوده دلا على الضرورة فاما استدلال بان القضية مشتر على نسبة حكاية النسبة باتفاق القدماء المتأخرين والكتاب منقسم
 خلاف في اثبات النسبة التقديرية سواء انكارها وان كان في الحكاية نسبة فلا بد في الحكم عندنا من قيام التصريح عند
 وقال في النسبة الماحلان الحكاية متممة مع الحكم عندنا وان كان في الحكاية المرئى في الحكم على ان يكون الاتحاد بينهما انتهى بطريق
 هذا الكلام ان الحكاية والحكم عند متحدين بالذات وان في الحكم عندنا نسبة فيظهر انهم اثبات الوجود الربط في مصدر النسبة
 البسيطة ويظهر ايضا ان البلية البسيطة حكاية عن قيام الوجود بالبلية وهذا كله مخالف لما في حاشية الشرح الجلالى التهديب المام
 في حاشية الكاتبية فيما سبق وقال في الحاشية المتعلقة بالشرح الجلالى التهديب بعد تحقيق مصداق القضية وبالجملة الحكاية
 بر نفس مفهوم القضية والحكم عندنا هو مصداقها والنسبة انما هي في الحكاية دون الحكم عندنا والتغاير بينهما بالذات لا باعتبار
 وما اشتد ان الصدق مطلق النسبة الخا رجته والكذب عدمها كلام دال بان المراد بالنسبة منث وانتماعها قال فيها
 انهم وحقائق المقام ان المحمول الذي هو الوجود وجوده هو موضوع والمحمل الذي هو غير الوجود وجوده هو وجوده
 الموضوع فالبلية البسيطة بحسب الحكم عندنا ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود والربط بحسب الحكاية والعقد الذي هو يحتاج اليه يحتاج
 البلية المركبة فانها بحسب كل الاعتبارين يحتاج اليه ثم ايدى الكلام بسنح المتقول منها فانظر الى التعارض الواقع بين كلاميه
 فالظاهر ان ما قال فيها ليس تحقيقا عنده وما قال ثم هو التحقيق وقد مرنا كلام مفصل في ذلك والان لنورد الوجود
 كما برنا عليه سابقا والحكم عندنا في القضية مطلقا كما علمت سابقا كون ونقول حقيقة اجماليا هو ان مصداق البلية البسيطة
 نفس تقرر الموضوع فليس هناك وصف قائم بالحكم عندنا بخلاف البليات المركبة وليس الوجود الذي به الوجودية قيام
 بالبلية الوجوده كما برنا عليه سابقا والحكم عندنا في القضية مطلقا كما علمت سابقا كون الموضوع بحسب نفس الامر اي دون
 اعتبار البقية بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يحكى عنه عن حاله الواقع وهذا قد يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون
 تقرر بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وبحيث ينضم اليه الصفة المستند في تقرر الموضوع على سبيل التوقف فيكون حكاية
 عن التقرر مع وصف زائد ولا يظن ان ليس للموجودية المصدرية قيا بالبلية اصلا كما نرى في الصور المعاصرة على الدوام
 رجمة المد لان هذا مكابرة لا يلتصق الباطل لها قيام بالبلية لكن ليس موجود منها باعتبار كيف هو متعني
 بعد تفرات مرتب الا ان اراد الحكاية من قيام هذا المفهوم المصدرى الانتزاع في مثل الحكاية من قيام سائر صفات
 البليات كالشبهة ونحوها وانما في البليات المركبة ولا بد لها من وجود رابطي ونها هو الحق الصالح الذي لا يتصور انتزاع

ايمان الباطل من بين برب وخلق وكفى للشر شدة البرهان المذكور سابقا وبالذات من يجعل الله تعالى له نور **قوله**
 فلا نرم التسلسل الى لابل نباشق ثالث سولزم النس في الصور الذهنية فانه لما كان النصف المبهية بالوجود في الدرس بد
 لهما من وجودية قيام به تصورها حاصلة في الذهن فتلك الصورة موجودة في الذهن نظرت النصف منها من احوالها
 المفروض فلا بد من حصول صورتها في ذلك الذهن فالصورة الاولى هي النصف بالوجود ومتوقف على الصورة الثانية وهكذا
 فيلزم النس في الصور المجتمعة المرتبة ويلزم الترتيب في الازمان بالعرض بسبب تلك الصور التفاضلية ونها القدر كاف في الاخر ^{البرهان}
 ايضا ثم لا يتصور ان لا يصح انصف المبهية بالوجود في الذهن من الازمان لان الوجود والذهني لشيء لتوفي النصف شيئا
 والازم من انتفاء الازمان انتفاء الموجودات واجيب بان الجائز ان يكون عين الازمان والموجودات ملان وجوب
 عددها عددها بل هو على هذا الفلاسفة لان الازمان العقل وهي على العالم فيوجب عددها عدم العالم وانت
 لا يذهب عليك ان هذا المجيب لم يأت شيئا فانك على ان يقول لو كان النصف بالوجود في الذهن لزم انتفاء
 الواجب العيان بالبدان انتفاء الازمان وقد اجاب البعض بوجه اخر هو ان موجودية الموجودات ليست بالصفاتها
 بالوجود وانما الموجودية يستلزمها الى الجاهل القيوم فلا بأس بان يكون النصف بالوجود في الازمان من
 توقف موجودية الموجودات على الازمان وانت لا يذهب عليك ان هذا الاتباعي منها فيما نحن فيه فان الكلام سببا
 الوجود والذهني بالموجودية وفي الانصاف بالوجود والذهني هو مصداق البليات السببية وفيما ذكرنا الحجب تسليم بالموجودية
 لنفسه نفس المبهية ولومن العجز وبشئت مطلوب الشئ الامام الاشعري قدس سره فاقه **قوله** وانت تعلم ان الحاصل
 الخارج الحمدا كلام متين لكنه ان لم يتقدم فصرنا امر عليه المحشى هو ان الوجود من المعقولات الثانية وان طرف
 الذهن لانه لما كان الموجود في الذهن متغيرا لما في الخارج لا يكون طرفه عند الذهن فلا بد ان يكون طرف
 مروضه الخارج والا لا يتحقق العوض في نفس الامر **قوله** ولا يخفى ان تقليل المدعى الى حال في الحاشية الظاهر ان المعنى
 التقابل تبين طرف الوجود والاتصاف خلط بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسر والحاصل ان طرف الوجود وطرف
 الانصاف واحد كيف الشئ الحاصل في طرف لا يمكن ان يحصل لوجود حاصل في طرف اخر وهذا ضروري ومن قال
 ان طرف قد اشبهت عليه المطابق بالفتح بالمطابق بالكسر فان الثاني يجوز ان يكون متغيرا الطرف الوجود دون
 الاول وهذا ظاهر فان المطابق بالفتح هو مصداق القصية وقد عرفت ان المصداق تقرر المصداق منفصلا او تقرر على

خفة الكلام منها في المطابق بالفتح ثم ان هذا الكلام لا يكثر متانة كونه عاف ببيان ما سأل المحشى من ان طرف
 الوجود الذهني قد جرد هناك ان يكون طرف الوجود الخارج طرف ووضعه و الصافي الذهني واذا اجاز ذلك فليعلم ان
 يكون طرف الوجود الذهني طرف عروضة و الصافي ذهني **فقد** واعلم انه ان جعل في الشئ متعلق في بعضا
 انه ان جعل في بعضها فما قلعت انه ان جعل حاصلا انه او كان طرف الاتصاف بالوجود الملاحظة فتبوت الوجود
 لم يتبنا بما هو في الملاحظة فوجود المبتدأ المتوقف عليه هذا الثبوت هو الملاحظة لان ثبوت الشئ في الشئ في الملاحظة
 انما يستلزم ثبوت المبتدأ فيها وثبوت الشئ في الملاحظة عبارة عن ملاحظة فحاشية لازم ملاحظة المبتدأ فيقول
 الثبوت ولاف وفيه سبيل التفرع في الحاشية الناقلة مولانا كمال الدين حسين عن المحقق الدهلوي في هذا المقام
 نذكر في الحاشية القديمة الا انه لم يذكر فيها سبيل الامر وهو من تعريعات المحشى ثم انت لا يذهب عليك ان حصل
 في انه من الشئ المشخص بالتحقق الذهني المكشف بالعوارض الذهنية لا يكون مبدأ المكشف معلومة الذي هو
 من حيث هي اى مع قطع النظر عن الشخص الذهني و عوارض الذهنية فهذا هو نفسه وقد يجعل مرادة الملاحظة لمراد
 متجه فالمراد في الملاحظة و كان عبارة عن هذا الملاحظة الموجود لوجوده في ضمن هذا الشخص المكشف الذهني
 فهو موجود ذهني والاتصاف بالوجود في الموجود الذهني انه الملاحظة فالصافي بهذا الوجود الذهني في الوجود
 اخر ورجح الاسكال فتقرى وصعب ان كان كان وان كان عبارة عن الموجود ووجوده آخر فلا بد من بيان هذه
 قاضية بان ليس الملاحظة وجود كقول هذا الوجود الذهني والوجود الخارجي ثم في الشئ المصدره بقوله فاقولت
 فوالفعل بل لا سبيل الا فران الكلام في المطابق بالفتح لا المطابق بالكسر ولا في غير حاصلا الا ان في الملاحظة
 بالكسر ليس المطابق بالفتح فان لم الفرعية ففرعية الثبوت المطابق اى المحاكمة لوجود المبتدأ في الملاحظة
 والكلام في مطابق هذا الثبوت اى في المحكى عنه لهذا الثبوت وليس طرف الملاحظة حتى يسهل الامر على الصعوبة
 باقية بحالها فانت لا يذهب عليك انه قد سلم منها ان طرف مطابق الثبوت ليست هي الملاحظة وقد
 قال في حاشيته اخري من قبل ان الفاعل يتباين طرف الوجود والاتصاف فخلط بين المطابق المطابق
 ومن هذا يظهر ان طرف المطابق بالفتح ليس هو الذهني فلم يبق الا الطرف الا الخارج او نفس الامر المعنى فيها
 خصوص الذهنية فلم يبق بين مطابق قولنا ايند موجودا خارجا في خصوصها او نفس الامر فلم يبق هذا القول قضية

قضية ومنه يكون حاكماً من مطابق خبره في انفس الامر ولم يبق الموجودات من المعقولات الشايزة التي طرف الانصاف
 بها خصوص الذين يهاجمون فانظر الى ما في الكلام من الاصطراب فافهم **قال** انه المحقق قد سره ان جميع هذه
 الزايدة ايج هذا انما يتم لو ثبت ان بثوت جميع الموجودات والمغاير لثبوتات الاجزاء وهو في موضع خطره بسيط
 الكلام فيه موضع اخر وليس ساعداً للتوفيق بنسب الكلام في موضعه انما اشار الى **قوله** هذا يعني على ان السلك الفاضل
 ايج قية العلة بالثبوت اى العلة التي يفيد وجود المعدل من دون ان يتوقف عليه تمام المعدل وانما ان العلة
 لا يجب ان يكون عليه جميع اجزائه ذلك لان حاجة المركب ليست الا حاجة اجزائه في الوجود وليس حاجة اخرى لان التحصيل من
 عدم المركب عدمان لعدم المركب لعدم الاجزاء وعدم بقية مع وجود الاجزاء والتمه الثاني من عدم استحصال ثبوت
 بالذات فلا يحتاج المركب في وجوده الى تحصيل هذه البقية من عدم بل انما يحتاج في حاله الفهم الاول من عدم الى التحصيل ومحملة
 ليس الامر يجب الاجزاء فليس له حاجة سوى حاجة الاجزاء فليس له علة سوى علة الاجزاء ثم اذا لم يكن موجودا لكل جزء
 يمكن موجودا لكل لان الكل عبارة عن جميع الاجزاء فاعلم واذا اصعبت الى ما يلحق الحق الاصغار فقطه فكل كذا وتقبل
 هذه المقدمات والكلمات مستقلة في موضع غير بعيدة لكنها عند رشتها بانفسها والحمل اما النقص فهو ان كل كل محتاج الى
 اجزائه فلو كان علة الكل علة الاجزاء لزم عليه الشيء وقد عطل هذا الناقص علة عظيمة ودل على من قبله اني رتبة اما
 الخلق فلان الجميع لو صدره اجمالاً فمن هذه الغيبة يجوز ان يكون الكل متوقفاً على الجزاء ثم في استعمال هذه المقدمات منها نظر
 تلك المقدمه مخصوصه بالعلية انما عليه كما يظهر من مواضع بيانها كيف او لا تترتب ان البسطة موقوفه على حمل السواد ليس
 البياض موقوفاً عليه وكذا ايج موقوفه على حمل البياض وليس السواد موقوفاً عليه **قوله** لا تمنع ان يكون معدوماً وذلك
 الوجود الحقيقي لو كان متصفاً بصفة اى بعدم فكان اذا اضرابا وكان لم يمتد الانشراح وكان هذا المنشراح هو
 الوجود او المتبقي اليه كذا في التاميد وقد ساء الكلام في اثباته بالانذار عليه **قوله** ان الناقص بالذات ايج فيه ان حقيقة
 الناقص كون مضمين بحيث يلزم من صدق كل في نفس الامر اد على موقوف كذب الاخر فيها وعليه بالعكس هذا المعنى
 مختص بالوجود والعدم الا ان يراو بينهما الوجود والعدم الى الطمان وبخس الناقص بالقبض اثم على انزال الاسود
 وان لم يكن تقييضا السواد لكنه لازم للنقص فضا فيلزم الاستحالة **قوله** فان قلت الوجود على راي من قال ايج هذا الا
 انما هو على اللفظ لا على المقصود فان الوجود الحقيقي لا يتصف بالعدم بان يصدق عليه المعدوم كما هو مصادره وان كان

العدم نقیضاً له ولا وجوده وتعلل المراد من النقیض فی نزول متناهی التصانید بالعدم الذي هو نقیضه اعم مما يكون نقیضاً له
او نقیضاً لوجوده بحيث يكون رافعاً له من الواقع فانهم **قول** مع ان المقدر ان قد يوجد فی النسخ وفيه ما فيه الا ان يقال
بذا الوجه مبني على اشتراك الوجود بمعنى كما هو المشهور من التقاليد من زيادة ووجه ما اشار اليه بقوله وفيه ما فيه في الحقيقة
المنقولة بقوله وذلك لان الزيادة اليه لا يستلزم الوحدة فلا يتم الدلیل **قول** ان طائفة من المفهومات اعم يعني طائفة
من المفهومات تجعل على نفس مقاسها بحيث تنفقد نظيرة بطبيعة او مبدء قد لا يصادف في ضمتها حكم وبسري الحكم الى الاخرى والا
فحل المفهومات على النفس بما جعل المعبر في المصنوعات ضروري ولا مجال لتوهم التخصيص فيها وبذا انما يكون اولا كانت مبار
نحو المفهومات قابلية **قول** بعضنا محمول عليها ايضا اعم بحيث تنفقد نظيرة او مبدء مذكورة واما حل نقايضها عليها
بالحل المعبر في المصنوعات اعم الحل الساري الى الاخرى فمقتضى قطعاً وتعلل بزيادة ووجه ما اشار اليه بقوله واما استحالة النقطة مضافة
فلا إشكال في كلامه اصلاً وحل النقايض انما يكون فيما اذا لم يكن مباديها قابلية بها وما قال الصدر المعاصر تحقيق الروايات ان
نقیض الشيء لا يكون محمولاً على الشيء اصلاً وحل على الجزئي مفهوم الاخرى دون سواء الذي هو النقیض لمحاكمة لم يحصل معناه
قول لان العدم الذي هو نقیضه محمول عليه بالحل الذاتي اعم هذا على سبيل التمثيل والتحقيق وما حكم به بالنظر الدقيق وبذلك لا يثبت
التقابل ان العدم المضاف اليه المكان بمعنى سلب الوجود فهو مقابل وغير محمول المكان بمعنى السلب المطلق فهو محمول على مقابل
وبتدبيره في الشبهة المشهورة كذا في الحاشية وبر عليه ان العدم المطلق اعم السلب المطلق اعم من ان يكون سلباً مطلقاً
او لعدم مرفوع التبعة لعدم العدم والمرفوع نقیض لرفعه فقدر لم يصدق نقیضه عليه يمكن الذي قال في بحث التقابل
لا بر عليه الا بزيادة الوجود فانه قال هناك السلب المطلق على وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني ان يلاحظ نقیضه
لا من حيث الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول كونه سلباً لنفسه فهو على الوجه الثاني مرجح معتمونه في منفردين
فصار على هذا حاصل الجواب ان عدم المضاف اليه في عدم العدم ان اخذ سلب الوجود في غير محمول عليه وان اخذ السلب اعم
منفرج ان اخذ على الاطلاق نسبه غير معقول وان اخذ نفسه من حيث هو سلبه ليس نقیضاً له فان نقیض غير محمول لا يرفع
الا إشكال المذكور في الحاشية لانه وان لا يذهب عليك ان ان راو بقوله فسد على الوجه الاول غير معقول ان سلبه
الوجه الاول لا مفهوم له اصلاً فهو ظاهر الف وكيف وسلب السلب المضاف من حيث الاطلاق في مفهوم متعقل التبعة وان اراد ان
ليس مصداقاً فحق كقول لا يلزم منه ان لا يكون مبنية وبين ما اضيف اليه تناقض فان استحالة مصداق مفهوم لا ينافي كونه

١٨٣

في كونه نقيضا لشيء اصطلاحا لا اخر في ان كيفي بما في اصل الاشياء من ان الصدق يح من قبل صدق الذاتات لكن الاشكال
 بالتدافع الذي بالفردية والنقيض الذي يصدق الرفوع في بحث التقابل بهذا الجواب بان كما كان **قوله** في نقيضه كسواء
 اصطلاحا بما ينسب على ان نقيض الشيء الرفوع دون الرفوع في نقيض عدم عدم الرفوع وهو عدم عدم الرفوع الذي
 هو لعدم قال في الحاشية لانه على تقدير ان يكون عدم عدم نقيضا لعدم غير ان يكون لعدم نقيضان احدهما الوجود
 والاخر عدم لعدم انتهى وبذلك الكلام يدل على ان عدم الرفوع لعدم لعدم بمعنى سلب الوجود بمعنى عدم عدم سلب
 الوجود وليس الامر كذلك لان مفهوم صدق نقيض عدم عدم عدم الوجود هو عدم عدم الذي رفوعه السلب المطلق الوجود
 من سلب الوجود وسلب السلب انفي السلب ثم القول يكون الرفوع نقيضا دون الرفوع كلام ظاهر فان معنى السلب
 كما يتحقق بين الرفوع والرفوع كدك يتحقق في العكس فلو سلم فلا شك في ان الرفوع لازم سوا نقيض الرفوع والمركوب
 بينهما هو الملازم المساوي قال في الحاشية اخرى بهذا المعنى بان لعدم نقيضين الوجود وعدم عدم الوجود وقد ذكر
 ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين وكذا ايندفع الشبهة المشبهة وهي ان عدم عدم المطلق فردة ودية
 بينهما ترافع اذا التوازي نقيض لكل والتناقض نقيض امتناعه انتهى اعلم ان الاشكال الاول اناسير وفيما نحن
 فيه التناقض حقيقة وهي تضادها على ما على السلب المتحقق في جوهر شي التوحيد وتعدد الجواب واما التناقض في
 المفردات فيعني التسامع وبهذا المعنى لا يطرأ استحالة ان يكون مفهومان متساويان واقعا على غاية البعد من مفهوم
 واما الاشكال الثاني فلا يمكن ان يندفع بهذا الجواب فانه لو سلم ان الرفوع ليس نقيضا للرفوع فكيف لا يقل من انه
 لازم سوا لنقيض فيلزم ان يكون الشيء ونوعا او لانا سوا باللفظ نقيض فانه في قوة استحالة كون الشيء و
 نوعا او نقيضا اول اقوال لا شبهة في ان الرفوع في عدم عدم هو عدم الوجود يكون رفع الشيء فردا ونوعا استحالة
 في قوة استحالة فردية الشيء نقيضه والجواب الذي اختاره في بحث التقابل قد عرفت حاله فالحق في الجواب ان
 الفردية والنقيض انما يستعمل اجتماعهما في مفهوم يكون صا وقافي لنفس الامر على شيء لانه يستلزم اجتماعهما صا
 في ذلك الشيء الفرد واما اذا كان مفهوم بحيث يمنع صدقه في نفس الامر على شيء ويكون من الكلمات الفردية فلا
 في اجتماع الفردية والنقيض فيه وبمفهوم عدم عدم كالم يصدق في نفس الامر على شيء فلا بأس بكونه فردا لعدم
 ونقيضا لا سيما ان المفهوم فانه في قوة رفع النقيضين لان عدم بمعنى السلب المطلق امر شامل لنقيضتين فردية فردية

نزول النقضتين لاجتماعهما امر شبهة تبرز وقد اجاب صاحب الافق المبين بوجهين اولهما بوجه عند النقبتان بل الفكرة للنقبتان
 قايمة الذي في الحاشية والعامة وبر وباسفل السالين في نظر الكافة قال فيقال لك انما يصح ان يقال انما اصلنا وفي
 قسطاس ان عدم الفرد من افراد العدم باعتبار ان طبيعة العدم مع قيدا من حيث خصوص القيد في نحو ما يتعين
 والابهام فانه من حيث تلك الطبيعة بهذه الفردية وهو شئ طبيعي الفرد في ذلك المفاظ مقابل له من حيث الطبيعة
 لا من جهة مطلق الفردية ولا اطلاق لك ان تشك فيما حكم به فطرة العقل ما لم يكن سقيما بطبيع ان التقابل انما هو بين
 التقابل وسع مطلق الفردية لا بينه وبين المنفصل نحو حيث هذه الفردية على التميز من غير ان يجعل في مفاظها مطلق شئ فردية غير
 متفردة عن الكائن ذلك الشئ وهذه الحقيقة متخيلتين في الوجودات لا يذاب عليك ابدا السليم لفطرة والسوي للفطرية ان
 الشئ محباب ويسبق قابله ان يقول له الالالباب ابدا المتاصل لا اصول المحنة والموهبة لا ينقلب على عقبك من الالاف
 نيكث ببيعة العقل على اتباع قول الصدوق فكيف يكون عدم منافاة خصوص الفردية للنقض او ليس من الفطريات الاول
 عند من معصية العقل عن الصفادة والفردية ان التقابل باق من الفردية مطلقا وليس الفردية تنقض صدقها على الصدوق عليه
 الفرد الذي باق منه التقابل ومعنى قولهم ان شئ الفردية مناهة للتقابل ان كلما صدق عليه مفهوم الفردية يكون مصداقا له
 لا يصح ان يكون مقابلا له لان شئ الفردية مناهة لخصوصيتها غير مناهة له لصف هذا لا يصح بحال فلا يكون من المعاني
 وفتح هذا السال الملح الشك المشهور العقل المسمي بالجزر الاصم وهو ان قول التقابل لكل كلامي في هذه الساتة كاذب كاذب
 من غيره من الكلام يلزم من صدقه كذبه ومن كذبه صدقه فلا يكون صدوقا ولا كاذبا فاجاب هذا التماكل من الحق و
 يبرر قال العبارات وطمعنا بمولاد نام موزة العقل الذي الافادة والافهام وهي ان نفس هذا العقد انما يكون فرد
 الموهوب من حيث ان طبيعة الكلام في هذه الساتة مع قيدا يختصص تلك الطبيعة لا من حيث انه حل فيه خصوص هذا المحل على هذا
 الموهوب فانه مناط خصوص الفردية لا معيار شئ الفردية على ما عرفت من قبل الان استأثرت اهلك من شك كما ان ما حكيت
 الحكم على العنوان الى ما هو من افرادها هو شئ الفردية لا خصوص هذه الفردية فان خصوص كون الشئ هذا الفردية بخصيصه
 غير اعتبار كونه فردا او اعتبار ان مفعول احد علم من الآخر في مفاظ اليقين والابهام الذي هو بعينه ظرف الخط والخطوة
 باعتبارين وما يكتب سرية الحكم على العنوان الى الفرد انما هو اعتبار كونه فردا من لا اعتبار كونه هذا الفرد بخصيصه فاذن
 نفس هذا العقد مع غل النظر عن خصوص هذا المحل بدخل في شئ ما هو فرد هذا العنوان فانما يبرر الحكم اليمن تلك المثبتة

الحقيقة وهو محال بحسب تلك الحقيقة من خصوصية ذلك المحل بخصوصه او خصوص المحل انما بحسب خصوص الفردية ولبست السرية بحسب
 ذلك الاعتبار انما استلزام الصدق للكذب وبالعكس باعتبار خصوص المحل لا باعتبار الذي بحسب السرية انتهى وانت لابد
 عليك ان هذا الرجل لا يتجنب من الاوامام الموصية في العظما والاقوال الشريفة المملوكة في الفقرات اعلا يتفكر في الايات ونصب
 للبعدية الى الحق من الدلالات انما فهم ان الحكم في المحصورات والحكم في انقضاء الميقات لم يلزم الى خصوصيات الاوامام ^{المعظم}
 الاول الذي هو من السبع المنجات خارج الحكم في كبر او غايبه الى السبع ما عدا ذلك ولا وسط ولم يجب ولم يجز سائر سرية الى خصوص
 افراد ما هو مندرج تحت علم سيرة الاصفه الذي هو خصوص فرد من افراد الاوسط من حكم الكبرى فلم يلزم البتة الذي قد حكم به
 المحل على هذا الموضوع وهو من اعظم الشكاعات فادون فربان لك ان الحكم كما يسرى الى السبع الفردية يسرى الى خصوص
 ايضا وهذا ضروري لا يخل من الاموات القوية واذا كان الامر بهذا انقطاع سبب القويم وجرى نهر السريان
 على هذا الخلق المستقيم فقد لزم ان يسرى الحكم بالكذب في هذا العقد الى نفسه بانه حكم فيه بهذا المحل على هذا الموضوع
 بوجه الاشكال فحرفي في قدر سمي هذا المعجب بنفسه ان يقال فيه لا يفرج كما فرج من قبل الظالمون ولا يمتثل من الخلق لكل
 سلف الزمان الناكلون ولا يمكن من الذين يجنون ان يجدوا ما لم يفعلوا ولا يجب لهم مقارنة من العلوم واذا قدر
 هذا الكلام الى ذكر هذا الشك فخرى بناء ان تذكر حكمة القويم المقبول عند الطبع السليم هو ما افاده الخايع في التفتيح
 الخايع على لاقى التحقيق الرواني الذي لم يفر على مثل حقيقة العدد من فسان الفلسفة وقد نال بالفتح السلي في تعليقك
 عقود الشبهات المفصلة وهو ان هذا الكلام ليس خراصني يكون صاوتا او كما وبما وحقيقة ان الجز لا بد فيه من حكاية من
 ان يكون متحققا دون تحقق الجز ويكون هو في صفة بحيث تبرع عنه النسبة العقودية ويكون مرارة وحكاية منه وهذا انفق
 في هذا القول فانه ليس هناك المرسوم في القول فليس هناك امر موجود بدون هذا القول يصح عنه انزال الكذب سلبا و
 ثبوتا ولا يصلح لنفس هذا القول هذا الوجود ان يكون ممكنا وانه اذا حكاه من نفسه ما غير مقبول مع فرد موضوع هذا القول
 اما ليس من خارج لهذا القول ولو بالاعتبار وهو موجود دون وجوده فيقال الحكاية عنه صحيح ويكون ذلك القول كاديا ^{مستبعد}
 او ليس كاديا فليكن هذا القول في الاشكال وانما نفس فلا حكاية فلا خبر فلا صدق ولا كذب وهذا بخلاف ترك كل
 فصيل قبل الصدق والكذب فان هذه القضية واحدة فيه لان لها وجودا وسوى وجود هذه القضية حين الحكاية اما في من
 تركه فاعطى اوفى وانه فقد تحقق ممكنا من وجه الحكاية وانما نفس هذا القول في وجوده الحكاية فليس واخفايه البتة فلو قصد

الحكاية عند في هذه القصة لم يصح التنبؤ وان قد درست تأملوا عليك علت انفع الشبهة بتقارير من اخذ القول في صورة
 القول القابل كلامي هذا كاذب مدح لا يبيد الجواب صاحب الافق المبين وان سلم صحة في صورة الكثرة واخذ القول في
 صورة الكثرة مثل ان يقال في الجنس كل كلامي يوم الحجة صادق في الجنس كل في يوم الخميس كاذب فيعلم من كذب كل مدقة
 وبالعكس اعترض عليه الخواص اربى لوجود منها ان احتمال الخبر الصدق والكذب ليس محبلا ان الخبر حكم فيه بثبوت شئ بشئ
 فان كان الحكم بالبثوث تابعا في نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومنها قد تشير بكلامي الى هذا الخبر وحكم عليه بثبوت
 الكذب فان كان الكذب تابعا كان الخبر صادقا والا كان كاذبا فلا معنى لنفي الخبرية ونفي الصدق والكذب عنه ومنها ان منج
 الصدق والكذب الى المكان اجماع النسبة بالمعروف بحقيقة الدنهي مع تحقق تلك النسبة وعدما هذا متحقق فيها من غير ان
 معنى تحقق النسبة وعدما الا ان يكون الموضوع الذي اخبر عنه مضمنا بالثبوت او لا يكون فطائر ان الخبرية الذي هو نفس نصف الكثرة
 او ليس متصفقا ومنها ان ارتفاع النقص لكل قضية كمال الصدق والكذب كما ذكره المحقق بازا اذا احتفظ في القابل بتحقيق بين
 موضوعها بمسألة واحدة جاز فيما نحن فيه نفى هذه القضية انهم لم يثبت الحكاية الى واقع كالم نسبة فيما نحن فيه فعدم الاعتبار
 الى محكي عنه معاير لكون الخبرية هذا القول البص ومبنا انه ظاهر ان الحكم بهذا القول قصد الاخبار كما في سائر الاخبار
 فلا معنى لنفي الخبرية وانت لا يذنب عليك ان الخبر انما حكم في الخبر بثبوت شئ بشئ منصوص معاير لهذا البثوث وبما نحن
 فيه المكان لهذا الخبر وجود معاير فهو محكي عنه فان كذب صدق هذا الخبر ولم يكذب كذب هذا الخبر وان لم يكن وجود
 فلا يمكن الاخبار عنه ولا يكذب في قوله قد تشير بكلامي الى هذا الخبر وحكم بثبوت الكذب لانه لم يحكم على جبه الاخبار عنه لفقد لازم
 الذي ذكرنا فانه في الاول معنى تحقق النسبة في الخبر ان يوجد صدق هو ان موضوعه الصابر لهذه الحكاية بحيث يصح
 انتزاع القول على وجه الحكاية وتمايز موضوعه بنفس المعلوم فانه في الثاني واما ان ارتفاع النقص بيان الخبر المذكور داخل
 في المصدق باعتبار وجوده بوجود معاير ان في من الخبر اوفي ومن غيره وان قصد الحكاية عن هذا الخبر الموجود لم يصح
 واما فيما نحن فيه فليس له صدق بوجود معاير للخبر بحيث يتعين للمصدق في نفس الى صدق لم يكن حكاية فانه في كذا
 وطهور قصد الخبر لاخبار ممنوع بل يفقد شرط الاخبار والما حصل ان الذي يلزم للحكاية وجوده وبخبر عنه منع نظر النظر عن
 وجوده حتى يصح المطابقة وعدم المطابقة ولا يصح الحكاية عن شئ على سبيل الدور او انت فان الوصفين متساويان في
 فلا يوصفان بشئ واحد بالقباس الى شئ واحد لا بد وان الانتباه الى محكي عنه لا يوصف الكثرة وفيما نحن فيه خبر

الجرح عندنا انما هو منقول فلا يصح الحكمية اصلا فلا يصح الجزئية بحال ثم اجاب الخواص ربي من عند نفسه وقال انما هو في الخواص
 هذا الجرح في الكذب ليس بصادق ولا كاذب فان الجرح الذي ينسب الى المحكي عنه مغاير له ولا يكون حكمية من شئ محجب في الصدق والكذب
 والاخر لم ينسب الى المحكي عنه كذبا بل انما تسلسل الحكميات او يدور عليها يكون صادقا ولا كاذبا اذا الصدق والكذب انما يكون
 من جهة المطابقة والمطابقة لا يتصور بدون الاستبعاد الى محكي عنه كذلك ثم قلنا كان الايراد ان الاولان غيرا تطبيقا في الكلام
 بوجه اخر مع ان تلك الامتدادات السلسلة بان يكون الاول حكمية عن الثاني والثاني عن الثالث وهكذا الى الابد انما بان يكون الاول
 حكمية من الثاني والثاني عن الاول بوسط اعتبارات احدا ان مبدء السلسلة داخل فيه وبهذا الاعتبار لا صادق ولا كاذب
 فيهما انما ينسب السلسلة من السلسلة من الثاني ويكون الاول خارجا عن السلسلة وبهذا الاعتبار يكون كاذبا لا حكمية من شئ
 صادقا ولا كاذبا وانما انما ينسب السلسلة من الذي بعد الثاني فيكون الاول صادقا لا حكمية من موضوع متصف بالكذب
 الثاني كاذب لا حكمية من مبدء السلسلة التي ليست صادقة ولا كاذبة ثابتهات الكذب له الى ان يحصل ان الداخل في
 السلسلة لا صادق ولا كاذب والى رجع عنها العريب الى المبدء كاذب والبعيد عنه صادق واما السلسلة الدائرة فاعتبارها
 انها حكمية لا ينسب الى محكي عنه وبهذا الاعتبار لا صادق ولا كاذب فيهما انما حكمية من شئ هو حكمية لا ينسب الى محكي
 عنه وبهذا الاعتبار كاذب لا حكمية من امر ثابت الكذب وهو كاذب كما لا صادق وانما انما حكمية
 من عام هو حكمية اخرى من دون الاعتبار الى واقع وهو بهذا الاعتبار صادق والمحكي عنه كاذب كلامه وقيل في تبيان
 مبلغ من الخطاب لم يحصل ما اراد ان الكلام الذي هو مبدء السلسلة الخائن حكمية عن الكلام الذي يبينه فهذا
 الكلام انما يحث يصح انتزاع الكذب فالكلام الذي في المبدء صادق وانما يحث لا يصح انتزاع الكذب فالكلام الذي
 في المبدء صادق وانما يحث لا يصح انتزاعه فهو كاذب وانما يمكن حكمية فلا تسلسل ولا دور ثم قال الحق الذي انما
 بجرحه بالجملة انكار الصدق والكذب بعد الاعتراف بالجرحه خروج من حكم النقطة فانه **قول** الا ان يقال ان عدم
 بصفات الى عدم في هذا الاستشعار لا يصح متصلا فان ما تقدم ليس لان عدم لا يكمل عليه نقضه لان نقضه الزعم
 وهو غير محمول لا المرفوع ومال هذا الكلام ان عدم عدم محمول على نقضه الذي هو عدم عدم عدم فهذا لا يصح واقعا
 لو كان اصل الكلام ان عدم نقض الوجود وهو غير محمول على عدم عدم لعدم التوجه اليه ان يقال المراد بعدم الذي
 اريد عدم السلب المطلق وهو ليس نقضا للموجود انما ان نقضه لسلب الوجود فانظروا ان كلمته لا ينسب ولكن هذا

افاده جديدة بمعنى ان عدم الوجود ليس محمولا على نفسه الذي هو عدم عدم الوجود ان اخذ الوجود المضاف اليه
 انهم من عدم الوجود وعدم الوجود عدم الوجود **قول** لكن بهذا الاعتبار صار عدم من نفسه نقابل ان نقول ان المضاف
 في عدم الوجود لما كان بمعنى السلب اشمل التقيصين يكون رفعه في قوة رفع التقيصين فلا يكون له صدق لنفسه
 وبغيره فلا يكون اعلم من نفسه والبقاء عدم اعلم من عدم الوجود فيكون عدم الوجود اعلم من عدم الوجود احضر هذا
 بالعدم المضاف اليه السلب من حيث هو معنى موضوع العلم فممكن ان يتفاد من ذلك فلا يكون في قوة رفع التقيصين
 انكلاس النسبة انما يكون اذا اخذ السلب الشيء المطلق اعني موضوع العلم فممكن ان يتفاد من ذلك فلا يكون في قوة رفع
 التقيصين والعكاس النسبة انما يكون اذا اخذ السلب الشيء المطلق اعني موضوع العلم فممكن ان يتفاد من ذلك
 جميع الاتحاد لكن يراد به في ان الكلام كان في عدم الوجود الذي هو نقص الوجود لم ينفع لبقاء الوجود **قول**
 فكان محمولا على نفسه بالعرض وما ظهر فان الشيء لا يحمل على نفسه بالمثل السلب بالذات والامكان ذاتا لنفسه
 لكن يراد به ان العالي المصداق لا يحمل بالمثل السلب الا على حقيقة عند المحشي فكيف يحمل على نفسه بالعرض **قول** فاما
 من قبيل الحمل على التقيصين واما يقتضي ان يكون حمل عدم الوجود على عدم الوجود حمل محلا عرضيا وبذا ينقسم لان
 عدم الوجود مطلق بالنسبة الى عدم عدم الوجود لان في الاول اتحادا واحدة وفي الثاني اتحادا بين حمل المطلق على
 كيف يكون محلا عرضيا بهذا المفهوم ان كان محمولا على نفسه بالمثل العرضي فليس محمولا على نفسه كذا كسبل حمل النوع على ما هو نوع
 اذ اقم **قول** فاما كان مبداه منكر النوع ايج المشهور في تفسير الكل المتكسر النوع الكل الذي يكون محمولا على نفسه بالمثل
 وبالمثل لا اشتقاق في فهم من كلام المحشي في المراد الثالث ان المبدأ الذي يكون محمولا على نفسه حملات ايضا عرضيا
 محمولا بالاشتقاق لو تحقق فانه مجال عند المحشي لتواضعه داخل في الكل المتكسر النوع وعلى هذا حاصل الدليل ان عرض الشيء
 للمشي اشتقاقا وموادها بالعرض يستلزم وجوده للمشي من ذلك الشيء المعروض اشتقاقا والذي مبداه منكر النوع
 مبداه عارض لنفسه بعد الوجود فيكون عارضا لمشتق الذي هو نفس الكل اشتقاقا فيعلم كل الكل على نفسه بالعرض ان
 عرض المبدأ يستلزم حمل المشتق ويراد به ان كل كل على المشهور فيكون حاصل ان عرض المبدأ اشتقاقا
 بعرضه مشتقا اشتقاقا الى اخر الدليل وح لا يتم الدليل انهم كما قبل توجه المنص الى تلك المقتضى ويستند معروض المبدأ

المصدر لمصدر من دون عروضة شتى قد **قوله** وهو يستلزم ان هذا ما يتم لو ثبت ان كلا بعرض المشتق بعرض المصدر
ايضا من غير ان الاشتقاق عارض للمشتق وليس عارضا للمصدر **قال** الحق فقد يكون وجود الوجود نفسا قال
الشيخ المتقول فعلى ذلك يمكن حمل الموجود على الموجودات بمعنى واحد بل يكون الهيئات موجودة بمعنى انها فاعم بها الوجود
والوجود بمعنى انه نفس الوجود والجواب ان المراد بالموجود ما يترتب عليه الآثار ويمكن الاشارة الى هذا المعنى واحدا لكل الكلام
في ان صدق هذا المعنى على الموجودات لقيام شئ مصدر الآثار وان الآثار تترتب عليها الآثار بنفسها فالحق
ان الهيئات المفردة الوجودية تترتب الآثار لقيام الموجود الذي هو منشأ الآثار والوجود موجودا في مرتبة
الآثار وهذا لا يوجب اختلاف معنى الموجود في الموجودات وهذا كما ان الزمان كما في نظير على الكثرة ويوجب ظهور
اخرى عليها وهو مفهوم واحد يصدق على الاجسام البتة لقيام النور وانما النور في مرتبة اخرى على الصغار فظهر
لغيره بنفسه وقد يقال ان هذا المعنى المشتق من الوجود المصدرى ومفهومه واحد صادق على الموجودات كلها فتنسج
كما ان الوجود المصدرى بمعنى واحد صادق عليها وتنسج منها لكن الكلام ينبغي في الوجود الحقيقي فيسمى زائدا على الهيئات
يوجب قيام الهيئات صدق الوجود المشتق من الوجود المصدرى عليها وانتم هذا الوجود المصدرى منها انا الوجود
الحقيقي فهو بنفسه تصادق عليه مشتق هذا المعنى وينسج منه هذا المعنى ف**قوله** والموجود بنفسه يستلزم عدم
الوجودية بنفسه عبارة عن كون نفس الوجود صادقا بوجوده وهذا لا ينافي الاحتياج كيف وبحرزه ان يكون الذات المعنى بل
الموجودية باطل في حد حدها وتحتلج الى مفرق فيفترأ الجاعل علما بسيطا فيصدق الوجودية الحقيقي مصداقا وانما لم يفرأ
الجاعل بقية باطله فلا يصدق الوجودية لعدم تحقق المصادق وتفرده لا يكون المصادق مركبا في المصدرية لعدم
الوجود وانما ينافي الاحتياج بعد تفرده وهو مسلم وشك في البعثة شكل الذاتيات فان مصداقا لنفس الذات المتفرقة فاذا
تفرقت وتعدت تحقق المصدق واذا لم يتفرع لم يتحقق المصدق وتحتلج باشتراك الاسم فان الوجودية بعضها
قد يطلق على عدم الاحتياج الى الجاعل وقد يطلق ويراد بها كون نفس الذات مصداقا او القابل لمنطق المعنى الاول المعنى
المعنى الثاني **قوله** لا نأقول البعثة على الاحتياج ان هذا الفرق كالمثل لا يوجب كمالا في المصداق والذات **منشأ**
الانتماء لم يرد عليه ثبوت الموجودية بل المراد بان يكون المصادق عند الموجودية كما ان السواد منشأ ولا تنسج السوادية بمعنى
مصدق **قوله** وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لانه قد اضطرب عبارة ان بعضنا فيقيد ان منشأ الانتماء الموجودية

ومصادقها نفس ذات الواجب تعالى ثم لو بعينها تفقدان المصادق النسبة للتعالي وقد اطلقنا هذا الرأي بشيخه من قبل الان
نعم واليرى فنقول مصادق المصادق كمنى صدوره فلا ينظر الى امر آخر بعد تحقق المصادق في الصدق وهذا خبر مروي اوله انهم جروبه
صدق شئ على شئ بمعنى وجوب مصادقه اذا انشطر في الصدق بعد تحقق المصادق لا يكون المصادق مصادق واذا انفرد
فيقول لكان ذات الواجب تعالى شأنا وجودا وكل موجود ملاصق بعدم على شئ تحقيق صدق موجود فيها وانما يكون جريا
لكل الممكنات منها ما هي معدومة ثم لصبر موجودة وكلها جاذبة لعدم مستحق الواجب فلا بد من ان يكون مصادقه شيئا
اخر غير ذاته تعالى ولو كان مصادقه النسبة فهذا النسبة ان كان صفه الممكن الموجود انضمامية او انضمامية فقد اطلقوا
والفان صدق للواجب فهو انضمامية مصفاة قد تارة غير محمول بالاعتبار فيكون صدق الموجود على الممكنات قد يما
غير محمول بالاعتبار لما علمت ان بعد تحقق المصادق لا ينظر الى شئ اخر وانما انضمامية فلا بد من منشأ وانما الذات اما
صفه متضمنة اليها وقد اطلق الشفان فقد بان لك ان الوجود الحقيقي للممكن لا يكون واجبا ولا صفه من صفاته
فانهم **قول** لانه ليس قايما بالهيئة بل بالاستدلال لا يعني من الحق شيئا الا اذا اطلق العينة وثبت الزيادة ويستعمل ان
ولا على الطال العينة واثبات الزيادة مدغولاتا والتمسك **قول** فذلك المقتضى على ما حكم بالنظر اليه في حق معنى ان تلك
الحقيقة مصادق لهذا المفهوم المصدر في لفظ لان هذا المفهوم مشمول لها او مصادق عليها كما نرى في الاكثر من هذا بناء على
ما عدا من ان المعنى المصدر في اللفظ على امر معني وبخالف هذا ما سمعنا من المصنف والشيخ جهم الله تعالى **قول** لانه موجود
في ان اراد بالوجود بالغيران موجودية تباينة بغيرية تباينة بسيطة في نفس خبر الذات وتقره فهذا اسلم لكن لا نرى
منه ان يكون مصادق لكل الموجودية زائدة على حقيقة كفاية علمت من علم ان اللفظ وان اراد ان موجودية تباينة بغيرية
تباينة مولغا في ضرورة الذات موجودة فلا سلم ان الممكن محتاج الى هذا اللفظ من التباينة بالذات بل انما يحتاج في تقرير
هيئته وان نسبت قلت في تقرير الوجود فثابت في هذا التقرير لغيرية التباينة في صدق الوجودية كما ان التباينة في تقرير الذات
بعينه التباينة في صدق الذاتيات وان اراد ان مصادق الموجودية ليس مقبها بل بحد الغير هذا الاول الكلام لا بد من
بيان وفعل مقصوده الشيخ الاخر وانما ادعى به اشكالا على ما سيجعل من دليل الزيادة **قول** فالواجب سباجه وجودا
في أي وجود حقيقي لغير مصادق الموجودية قال في الحاشية واعلم انه وقع الخلاف بين السيد صدر الدين محمدا والمخدوم حلال الدين
محمد رسته الذي ان الواجب هيئته لا يقال السيد انه موجود لا يهتبه لانه المهتبه هي الحقيقة المعروفة من اعتبار الوجود وهو

سبحانه منزلة عن اطلاق المبهة واعطاء الاعتبارات وقال المحمّد بن طلال الدين محمد له مبهة موجودة واهتمت الخلاف فيها
 في ان رتبة اقسام مبهة ام لا شبيه بكن سيدال برمن قول لان المبهة في كل ما يوجد في كلامه الذي يوجد في كلامه ان ما مبهة
 وجوده خاص جفقي بالاتفاق بينهما والافعال في اطلاق لفظ المبهة فالصدر المذكور اعتبر فيها التعرية من مفهوم الوجود
 من الاوصاف مطلقا فيجب كونها معقولة وكلية وهي مستحيلة في تعالى لان وجوده خاص فقال لا مبهة له المحقق الدواني رحمه
 تعالى اعتبر فيها التعرية في اعتبار العقل من جهة والاعتبارات والافعال في كل ما يوجد في كلامه الذي يوجد في كلامه ان ما مبهة
 في وجوده فقال باطلا بما عليه فالترتيب ليس العجب اللفظ وبذا بعيد جدا فان الصدر المذكور لم يرتض بما قال المحقق
 الدواني واقرض عليه بانواع الابواب والامور كونه سبحانه وتعالى وجودا واحدا قائما بذاته ثم قال معنى مبهة الوجود مبهة مفهوم
 بمعنى ان ذاته تعالى هو الوجود المعنى عن المبهة فالوجودات التي سواه سواء سماه موجودا وارضى بوجوده وجمول موجودا لان
 موجودا واما الواجب سبحانه فهو موجود محض ليس بشئ موجودا ولو كان الترتيب لفظيا لما شتر كل منهما البديل اذ لا خلاف ان البديهي
 عمن له اذ في مسائل فكيف عن اشغال المحقق الدواني نعم ما قال ذلك الصدر غير محصل الى ان ذاته توهم ان معنى مفهوم
 وجود الواجب مبنية ان الواجب له مبهة الحكم عليه بان موجود بل هو موجود بحسب نعم ان قول المحقق رحمه الله تعالى ان ذاته
 تعالى ذات بسيطة ووجوده وحسب بمعنى ان مصداق الموجودية لنفسه قول باطل غاية بل هو مطلقا يكون له سبحانه مبهة غاية الامر انها
 نفس الوجود بل هو الحكم عليه بان شئ موجود بل هو في بيان ذلك مكرره وذكره بسلفا وقوله الاوراق ولم يرد ما اذا اراد ان
 نسخ الحقيقة الكلية فالان ليس سبحانه مبهة كلية محاسبه في ان يصير موجودا متصفيا الى امر اياه فذا البعينة ما يقبل المنطق
 الدواني رحمه الله تعالى فلا وجه للرد عليه وان اراد ليس رتبة ذات الحكم عليه بان موجود محاسبه من كلامه ولو كان كذا
 فيه فيقهر اعراض بان لا ذات له سبحانه فهو لا شئ محض تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم انه قد اعترف بان ذاته تعالى وجود
 بحيث فان اراد في ذاته تعالى نفس هذا المقصود فهو ضروري البطلان لانه مفهوم مشتق تابع لاشترائه فكيف يكون
 ذاته تعالى نفس هذا المقصود ومعهذا يلزم ان يكون له سبحانه وتعالى مبهة هو نفس الموجود لان مفهوم الوجود والنفس مبنية من
 الهميات وان اراد ان ذاته فزمن الا وانه لا المقصود لكنه موجود بنفسه لا يمكن ان يكمل الى شئ غير موجود بنفسه
 الكلية ونحوها في ذات بعض الحكم عليه بالوجودية ويكون ذاته هو الوجود وهذا البعينة ما قال ذلك المحقق فلا وجه لرد عليه
 ثم ان الدليل المنقول عنهم المذكور في المسئلة وغيره انما مقتضاها ان ذاته تعالى نفس الوجود ومصادق الوجودية لان

تعالى ذات الحكيم عليه بانه موجود تعالى مما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يحل ان ينظم كلاما مروجيا بحجة معتلة صفة يكون راد القول الاول
قوله وفي الواجب الاول والثاني راية ان انما هذا الكلام من الخشخشة على ان حصته من الموجود والمطلق عاقبة لتواجبه تعالى
شانه والذاتي عين الذات انما هو الوجود الحقيقي ولا يلزم عليه ان يكون الوجود في نفي وجوب الوجودين اعمما الوجود والذاتي هو
نفس الذات والاخر هذه الحصة وذلك لان مناط الموجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو بنفسه ذاته تعالى واما الحصة
الوجود فليست في الموجودية قال الخوانساري هذا قول خلاف العقول حكيم لا يطابق احكام العقول بل هو من الخرافات اذ لا يمكن
لان يقال فضلا حصة من السواد قائمة بحد لا يمكن زياد اليسر ما سويته انما هي فضلا بعينه القول بوجوه المصدر في الوجود
من القول يكون موجودية بهذا المعنى انما هي من غير كونها بسمانية موجود الوجودين وهو باطل بداهة وايضا يلزم ان لا
بان هذا المفهوم العام الذي من العقولات الثانية راية فلا بد من ملة وعلة لا يمكن ان يكون ذاته بل غيره فليكن
ولم ينفع النية في الجواب هذا وما ذكر لا يجد منرا جالسا في احوال ان الموجود والمافوق ومن المعنى العام يطبق عليه تعالى
ليس موجودية تعالى به انما الموجودية بالمافوق ومن الوجود الخاص ترح نقول الكلام في المعنى الذي به الموجودية في الواجب
والمكن المافوقه المشترك العام ليس به الموجودية في الواجب والمعنى الاخر لا يوجد في الممكن وانما لا يثبت عليك
ليس معنى المشتق عند المعنى اجابا كما لا يثبت منه بالغا رتبة لساها وبهت واصل هذا المعنى يرجع الى ما يثبت عليه الاثر
المطلوب الخاصة فمعنى السواد ما يثبت عليه اثار السواد ومعنى القيام ما يثبت عليه اثار القيام وهكذا المعنى الموجود ما يثبت
عليه اثار لان الوجود عبارة عن سبب اثاره ثم ترتب اثاره المطلوبية لقيام المبدء ظاهر لا ستره فيه فانما السواد واما
يرتبط على الحسب لقيام السواد بهكذا يقبا وحين استعمال المشتق الى قيام المبدء واما انه هل يرتب اثار المعنى ترتب
لقيام المبدء على نفس الشيء فيكون مصداقا للمشتق وتكون كل كل الدقائق تكون نفس الشيء فانما مقام المبدء فاعلم ان
يدعون ان الواجب موجود بهذا الوجه الاشهر بدون ان موجودية الموجودات كلها بهذا الوجه فالجواب حقيقة هو ان
يكون منشار ترتب اثاره هو نفس الذات ثم العقل تفرع منه مفهوم كون الشيء موجودا وبسببه الوجود ولكن لا دخل
في ترتب اثاره بهذا كما تفرع من زيد مفهوم كون الوجودية بالاف نيته لكن لا دخل له في حمل الالف ان عليه ما يترتب
من الحسب القيام به السواد مفهوم الاسودية ولا دخل له في حمل الاسودية بل كلف القيام السواد وفي ترتب اثاره المطلوبية
وجه قد يظهر ان القول بوجوه حصة الوجود مع عدم كونه مناط الموجودية لا يثبت فيه ولا حراف بل هو الذي يقبله العقل بل

السيد كيم من لم يجعل المبدأ نوراً فما لم نور واما الاشكال بان الوجود العام زائده على ابد من غير ان الحاجة الى
 العذر انما يكون في الامر الزايد الذي لا يكون مصداقاً لنفسه نفساً لذات واما ان المصادق نفساً لنفسه فلا يحتاج الى عذر
 الى العلة واما سلم الحاجة الى العلة فاما لنفس الذات وبن مقصدية عليه الوجود الذي به الموجودية ولا يلزم التقدم منه اليهم
 الذي لا دخل له في الموجودية واما **قول** ان الكلام في الوجود الذي به موجودية الواجب الممكن فمضى على اشتراك الوجود
 به الموجودية معنى فان ثبت قبض قول المسائل المتينة وبسط الحق ممكن لا يسلم ان الاشتراك بين الواجب الممكن بوجود
 الذي به الوجودية واما المشتركة عند هذا المصنف التمسع فافهم ثم قال النواصب في تحقيق المقام الصواب ان يقال
 ان معنى المشتق معنى بسيطاً بعد الفاعل سببه وهذا المعنى انما يصدق على شيء عام به فرد من المشتق منه او حصة فرد من
 المبدأ التقابلي بنفسه واذا كان صدق على شيء من المبدأ يكون صدقاً معلوماً واما ان كان صدقاً على فرد المبدأ فاما
 بنفسه لا يكون صدقاً معلوماً فخرج معنى المشتق الى تمام به المبدأ تقابلياً لتحقيقه او قياً بما يجازي المعنى سلباً لقيام بالغير
 او انفسه بهذا المصنف الوجود واما تمام به الوجود باحد القياسين فاما كلفات غير موجودة لغيره من الوجود والعدم التقابلي
 في الموجودية متحاجة الى الجاهل واما الواجب فهو فرد من الموجود انما بنفسه فلا يحتاج في الموجودية الى عروض الوجود واما
 بنفسه وليس هناك عروض حصة من الوجود وحق يلزم الموجودية بوجوده بل ليس هناك الافراد من الوجود فاما بنفسه فهو
 موجود بنفسه واما منهم الموجد المطلق المحل على الواجب فهو وان عابرة لكن لا يحتاج الى عدم مغايرة فرد مبداه الله
 باعتبار المحل لكن يلزم على هذا التخصيص القاعدة الكلية بان كل مفهوم مغاير لشيء يحتاج الشيء في حله عليه الى
 وتلخص المحقق الدواني ان الواجب الذي به الوجود قائم بنفسه مقتض لعل الموجود المطلق عليه وجع فلا شك في غايته
 يلزم ح تقدم وانت الواجب على صدق الوجودية او يقيم وهو الصواب ان الموجود والمحل ان ارد به تمام به الوجود
 قياً لتحقيقه فليس محملاً على الواجب تعالى شأنه ولا قيام هناك بل ذاته فرد من الوجود قائم بنفسه وان ارد تمام
 به الوجود قياً بما يجازيها فهو نفس المبدأ التقابلي بنفسه فمضى من قبل محل الشيء بنفسه فلا يحتاج الى العذر وان ارد به المعنى
 اي تمام به الوجود مطلقاً لقيام حقيقة كان او يجازيها فهو محل في ضمن هذا المصنف الخاص المعنى تمام به الوجود قياً بما
 يجازيها وصدق على الواجب محمل بذاته الذي به الوجود التقابلي بنفسه ذاته بما هي موجودة حادثة بمعنى تمام به الوجود قياً بما
 يجازيها بتقديم على محورية العام والموجودية مرتين مرة لصدق الموجود المطلق ومرة لصدق الموجود الخاص غير متبديل

لان صدق العام ليس في ضمن صدق الخاص ليس الصدقان متغايرين في التحقق وانما الاستحالة اذ كان الصدقان
 متغايرين هذا المعنى كلامه وقد بينه بطول فكل وانت تعلم ان الذي اعرف به ان معنى المشتق ابي المعنى المحصل
 على قايام به المبدأ وعلى فزوه القايام بنفسه هو الذي ذكرنا انه ايترب عليه الآثار مما حقه المطلوبة من قيام المبدأ وبه
 الآثار قد تترتب على قيام المبدأ وقد تترتب على نفس الشيء بخلاف قيام مقام المبدأ وهو الذي يدعى انه فرد المبدأ
 بنفسه وقوله ويلزم على هذا تخصيص القاعدة الكلية فبقية ان ما خرج نقدان لك ان هذا بطوله لم يرد على نفيها الا
 بالتمام كون الوجود الذي هو عين الباري عروضا وفرد الموجود المطلق البديهي كما اليه ميل اكثر المحققين مثل اش
 المحقق كما سيظهر لك غريب لكن هذا لا ينبغي عن عروضا حصته من المعنى المصدرى لانه لما اعرف ان مفهوم
 الموجود المشتق محمول عليه سبحانه فينتزع العقل منه مفهوم كونه موجودا وهذا الكون معنى مصدرى يعتبر عند وجود
 وبالموجودية فقد ثبت عروضا حصته من الوجود فالكلمة بكن به الموجودية فنعلم الاتفاق بيننا وبينكم وان كان
 به الموجودية ايضا فقد ارم الموجودية مرتين فقد ارم عليك ما ازلت علينا وان قيل ان مقصوده نفي
 عروضا حصته من الحاصل بالمصدر الذي به الوجودية كما قد يشك كلامه في محبت الجعل قلت قد علمت مرارا ان ليس حاصل
 بالمصدر مثل السواء القايام بالجسم هو الذي يقول به ولذا قال المعنى الثالث منتف بقيام الذات مقامه وانما يقول
 لعروضا حصته من المعنى المصدرى الذي ليس هو مناط الموجودية كما قد علمت فانهم اثم ان الفرد الذي ارمي انه عين
 الباري عروضا يخالف بالحقيقة الموجود والعام وحصة فمناط الموجودية وبمبدأ اشتقاق الموجود الذي كلف قاي
 المطلق الاعمال من الحقيقة والمجازي المكان الوجود المطلق وحصة فلكيف منه هذا الفرد وقايام بنفسه بالصدق الموجود
 بل لا بد من عروضا حصته من حصص الوجود المطلق وان كان هذا الفرد هو من الحصة فيمكن لمولودكم كونها مناط الموجودية
 بل لا بد من اخر فقام به قايما حقيقيا او مجازيا فيلزم ما زعمتم فيها وان كان في الواجب هذا الفرد وفي الممكن الحصص
 فكله على ما صح به من قبل كان في الوجود والذي الموجودية الواجب الممكن فانهم ثم اعلم ان الخاف ربي فداوى ان
 الممكن موجود بعروضا حصته من الوجود ونسب عليه صفة الجعل المولف والطلان الجعل البسيط وكلام المحقق الدواني اعلم
 بظاهرة يدل على حيث قال بعدنا نقل من كلام الشيخ وبيمار وغيرهما فيلخص ما نقلناه وتركانه من نصركم انهم و
 فلو كانهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود والبحث القايام بذاته الموصوف في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغيرية

الغرض فيها ان موجود بذاته شخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مبدء مصداق داخل في جميع معانيه متوفرة
 المعنى لاكثر منها لوجود الوجود ومعنى كون غير موجود وان مبدء مصداق الوجود والخلق بمعنى ان الفاعل كحيلة حيث لو لا
 الحصول انشأ منه الوجود فهو سبب الفاعل لهذه الهيئة لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وهذا ان كان الممكن موجودا بالوجود
 حقيقة من الوجود باطل فانك قد علمت ان الوجودية انما يكون باعتبار ما هو مبدء الانوار والشك ان حصة الوجود تابع
 لان شئ فلا يكون مبدء الانوار واقص الوجود والمصدر في اثر من الانوار متاخر عن تفرقه فكيف يكون مبدء الانوار فكيف يكون
 مصداق الوجودية وما علم ان قدر ان لا بد له من مصداق ومنشأ الانشأ في الكلام فيه عايد حتى ينتهي الى امر موجود يكون
 مصداق الوجودية ومنشأ الانشأ انهم لا يظهرون بعد التدقيق اوفى الممكن بان يكون مصدر الانشأ زائدا على حقيقة كما قد نشأ
 مشروفا وقد برهن ان حاصل كلام المحقق ان معنى الغيبة هو كونه موجودا بلا سبب الفاعل ومعنى الزيادة الوجود بسبب الفاعل
 وهذا لا يلتفت اليه لان كلامه حال من التوصل فان هذا المعنى ضروري من مفهوم الواجب الممكن فلا يكون فاعلا للغيبة والاشهاد
 وايضا لا يتالي خلاف فاعل من العوض فلا يصلح حكما للشيء ثم قال هذا المحقق بعد تبينه من الكلام هذا المعنى العالم مشترك
 فيمن العقولات الثانية وهو ليس عينيا بشئ منها حقيقة ثم مصداق لمصلحة الواجب ذاته بذاته كما هو مصداق علم
 على غيره ذاته من حيث هو محمول الغير فالقول في الهيئة زائد بحسب المنسب الا ان الامر الذي هو مبدء الانشأ المحمول في
 الممكنات ذاته من حيثية ممكنة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته وهذا الكلام بظاهره يدل على ان الوجود في
 حقيقة المجموعه هي واحدة في المصداق فتأمل والنظر في اضطرابات ولعب في عبارات المحققين والاعلم برأيه
قال الشيخ المحقق واما كونه نفس مبدء الواجب فمعلوم ان هذا الاستدلال هو معتد المشايخين في اثبات هذا المطلوب
 ولهم حجج اخرى منها باقى التلويكات انه لو كان وجود الواجب متاخرا للهيئة فله مبدء ممكنة يصلح للمصداق على افرادها
 ما هو الوجود فذلك الافراد اما واجبه بالنظر الى الهيئة فيكون موجودة وقد فرضت معدومة واما ممكنة بالنظر اليها
 فيكون الموجود ايضا ممكنة واما متممة بالنظر اليها فيكون الموجود ايضا متممة وأورد عليه انه يجوز ان لا يكون له هيئة
 كلية معاذ على اكثره وبانه يجوز ان لا يكون لافراد بالنظر الى الهيئة سوى الموجود ومنها فاعلم في التحقيق الجواب عن اول
 بانه لو لم يكن له هيئة كلية فالتعيين عين الذات فكذلك الوجود وقد فرض الوجود زائدا على مبدء وعن الثاني بان كل هيئة
 كلية فهي بالنظر الى نفس مفهومها قابلة لاكثر من اثنين الكثرة الغير المتناهية فان افترض اثنين خارج ومنوع عن ان يكونا مكافئين

بكذا وضع القيد والاتصال ويعد منها نوع من الافعال اما اولها فلان قابلي الزيادة بقول كون الوجود والخاص القيد من لوازم
 متضمنه الحكم ومقتضياته فالحق في فواتر موافقة اللازم والحق في موافقة اللازم متضمنه في نفس الامر المنسحب الى المفهوم في
 كونه لا يكون الوجود رايد على الحقيقة الواجبة لانه لا يمكن ان يكون الا بالواقع المحسوس لوجود اخر متضمنه بالذات بالنظر الى الحقيقة
 ولا يلزم اقتضاه للموجود منها فان استحالة بعض الفاعل والوجود لا يستلزم استحالة جسمها ولا يلزم استحالة الكليته فان الكلي لا يتبع بالنظر
 الى نفس تصور ه من وقوع الشك في وان كانت متضمنه بالنظر الى نفس الامر ومثل هذا الجسم مثل مفهوم واجب الوجود فانه بالنظر
 نفس مفهومه وان صلحت لفظة لكنها متضمنه بالنظر الى نفس الامر فان قلت المبدأ لا يقتضي وجوده ونفسه ولا يمكن ان
 يلزم الوجود من غير علت فان كل صفة خارجة لا بد لها من علت قلت هذا يعود الى مقدمات الدليل المشهور وقد اوردت في
 بعضه منها في زعمه انا ما ينبغي فلانه يجوز ان يكون الافراد كلها ممكنة ولا يلزم من إمكان الطبيعة حتى يلزم خلاف الفرض لان
 الافراد لا يوجب امکان الطبيعة بل هو لا يمكن ان يكون الطبيعة مستلزم لوجوب الوجود لا محال ان يكون الطبيعة
 مستلزم الوجود والعدم ولا دفع الا ان ينبغي على ان قابلي الزيادة قابليون بوجوب فروضه واختصار الحقيقة فيه وهي الحقيقة
 جدلية قاطلة فيه ومنها ان لو كان الواجب محتمل وجوده لكان جوهرا لصدق رسم الجوهري عليه وهو محتمل من شأنها ان يكون موجودا
 في العين في الموضوع فمحتاج الى فصل فليعلم ترك الواجب ومنها ان لو كان له صفة وجوده لكان متدبرا تحت الجوهري لكان
 تحت افراد ممكنة بالذات لانه لا يلزم وجوب الجوهري والامكان الواجب المندرج تحت ممكنة او الامكان الجوهري واجبا كان جميع
 افراده واجبة لان بالصح على فرد يلزم على جميعها وانت لا يدعي عليك يا فيها من الاختلال لان من فكر الغيبة كيف
 بذا الرسم على بقول حقيقة الجوهري معلوم وهو ممكن من شأنه وجوده العيني ان لا يكون في موضوعه ولما لم يكن ان عليه
 في الواجب اما من انظر الحقيقة بل الممكن انهم حصلوا لا تفرق من الواجب بهذا القيد ايضا ثم كون الرسم بهذا الرسم
 واحدة جف لا تحت من افرادها بل يقع عليه دليل بل يجوز ان يكون تحت هذا الرسم حقائق مختلفة بسببه متباينة غير مشتركة
 في ذاتي ويكون هذا المفهوم حقا ما بالها وفي البيان في حاشية انه يجوز ان يكون لوازم الانواع المندرجة تحت حقيقته
 فيموزان يكون نوع من واجبا واخر ممكنا قاطل **قول** ما ذهب اليه المتأيدون الى اشارة الى جواب يا يقال ان اسم
 لو كان الوجود رايدا لكان صفة قائمة لولا ان يكون امرا واجبا لكانا ذهب المتأيدون في وجوده الممكن فاجاب بان قول المتأيد
 انما يصح في الممكن على تقدير كون وجوده الواجب حين الذات ولا يصح في الواجب مباينة الوجود وهو ظاهر جدا فانه لو كان موجودا

وجود الواجب امر منفصل لا يتصل بالواجب في الوجودية الى امر منفصل بل الى الممكن لان وجود الواجب لا يمكن وجوده وهذا يستلزم
وانت تدعوت ان ما ذهب اليه القائلون باطل على تقدير كون وجود الواجب منه ايضا **قال** الشيخ المحقق في كونه
الشيء فان قلت كون وجود الواجب الخ **قال** الشيخ المحقق في التلويحات ان الوجود رايد في الايمان فلا يحتاج الي
عقل ثم استدلل بالبرهان الذي قدمه وجهه القوم بما ذكره الشيخ المحقق من ان الوجود رايد في الذهن اى صفة ذهنية لا وجوده
في الخارج فلا يحتاج الى عقل وهذا في غاية السهولة كما يذهب عليه المحقق فان الكلام في الوجود الحقيقي هو وجوده في الخارج لا في
الذهن ثم قد يقال ان الوجود يجوز ان يكون من اللوازم لمعية فلا يقلل لان ثبوت اللوازم واجب ضروري وليس ان وجود
في نفسه حتى يقال بان واجب عند المحقق الدوافي ان ثبوت كل صفة ثابته لشيء خارج عنه لا بد ان يكون محلا لما يقع له خصوص
او من غيره والكثرة كمكثرة والمراد بالصفة الخارجية الصفة التي لا يكون مصداق لنفس الذات كالموصوف **قال** ارادوا بعد
العلمة الموصوفة في امتناع العلم الالهي لا اعتباري لا وجود له في الخارج انما ثبوت الموصوف لمعية والمراد بالصفة نفسانية
الى العلمة انما واجبا عند الثبوت وقد اجاب الشيخ المحقق بهذا النسخ من الواجب فلا حاجة الى التصرف في الاعتراض **قال**
المصنف كالتقدم لمعية الكثرة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم الخ قد نقض بهذا الوجه البرهان الذي استدل به المحقق والامام الكاظم
فانه لو كان وجود الممكن رايدا على كانه قابلا فيكون الممكن قابلا له والتقابل بحسب مقدمه بالوجود على المقبول قد ادرم في الممكن
على تقدير الزيادة ما ادرتم في الواجب واجاب عنه البشير الطوسي بان كلامه لا يستلزم على الصواب ان لمعية شيئا في الخارج دون
وجوده وانتم ان الوجود كمال مبادر فانه ان كون المعية وجودا والمعية لا يتجوز من الوجود الا في العقل لانها لا تكون
في العقل منفصلة عن الوجود فان الوجود في العقل ايضا وجود عقل كمال الوجود في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان
يدحضها وجودا من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه فان انتصاف المعية بالوجود ارتضى ليس
كانت انتصاف الجسم بالباطن فان المعية ليس لها وجود منفرد بل هو راضع للمسمى بالوجود وجود اخر حتى يتجلى باعتبار العقل والتقابل
الحاصل ان المعية انما يكون قابلا للوجود عند وجوده في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلا لصفة خارجة من وجوده في العقل
لفظ انتهى بعبارة واضحة على كل من نظر في كلامه هذا بان حاصل النقض ان مقتضات الدليل جارية منه من مختلف الدلائل
مقتضات الدليل لا يتم تقدم المعية بالوجود وهو باطل فانما نقض برهني لطلان ثبوت المعية ولا يتم عرض الوجود فكيف يكون
مبنى النقض فخر المحققين في تفصيل معنى كلامه فقالوا ما قالوا او نحن ممن وكلنا قبلنا نقض مقتضى ان المعية قابلة للوجود في

والقابلية الخارجية تقتضي تقدم القابل على المقبول في الخارج ولا يتصور ذلك بحسب الوجود فنفى أن يكون بحسب الشئ فان
يفرق بين الوجود والبثوت ويقول المبهة ثابته منفك عن الوجود ثم يعرض الى الوجود ايضا القابل بصفته ثبوتية ومثوت الشئ
فخرج ثبوت المبهة له فلا بد من ثبوت المبهة الاسكانية قبل الوجود والىكون هذا البثوت بالوجود فلا بد ان يقول الناقض بان
المبهة ثابته منفك عن الوجود ثم يحل الوجود فيه وانت لا بد بسبب ذلك ان الناقض الامام الرابعي وهو لا يقول
بثبوت المبهة منفك عن الوجود وايضا لو لم يكن الناقض ذلك لما كان النقص فيه اوقدر ثبت النقص من غير خلف والذي
يفهم لهذا العبد ان الناقض كان يزعم ان المبهة على قابلية ففقد بالوضع ما ذكرتم من وجوب تقدم الحقيقة الواجبة كونها
على ثم تقدم المبهة الاسكانية اولا فلهذا مشكركم فيها غاية ما في الباب في احد ما فاعلمته وفي الاخرى قابلية ما جازية
الطوسى بان من يفضل على حكم ان المبهة الاسكانية علمته قابلية بحسب الخارج وليس له ذلك حتى يلزم
بالوجود الخارج والماكانت العلة القابلة انما يصح بالانضمام هو انما يتصور لو كان المبهة وجودا غير وجود الوجود ويكون
الوجود حال لا يغير عنها بقوله هذا ينبغي على تصور ان علمه شوا ما هي علمته وجودا موجودا في الخارج وكون وجوده بالشي
عند وجودها موجوده ثم ان ذلك الوجود بكل فيما حتى يصير الانصاف انضماما ويكون المبهة على قابلية ثم منها الا
من مطلب الى مطلب لا ملاحظ فغيره الغرض من الخارج على سبيل الترافى بمعنى لا بد من القول بتجاذب المبهة والوجود والوجود
ثم القول بوضع الوجود وعلوه حتى يتميز المنتظم والمنضم اليه نصير الانصاف انضماما والقابلية قابلية عليه
فخرج بريد النقص بان المبهة على قابلية فلو وجب للعلمه التقدم بالوجود لوجب للمبهة الاسكانية لكونها على قابلية
لا نقول بالانصاف الانضمامي والعلوية القابلية فانه ليس كالانصاف الجسم بالابيض فانه لو كان كذلك لكان
وجوده منفردا وبما عرفت المسبب بالوجود وجودا اخر كما هو شأن المنتظم والمنضم اليه فيحصل التعارض بينهما وليس كذلك
الانصاف انه اعني قابلية لمكانت مكانت بحسب الوجود الذي يعني فان الذهن ملاحظ المبهة من حيث
ولا ملاحظ الوجود ونصف به فلو لم تقدم مكان في الوجود الذي يعني ولا كذلك القابلية فان في القابلية
من انصاف المبهة في الخارج بالوجود اى صيرورتها موجودة في الخارج فلا بد من التقدم بحسب الخارج مع قد انضج
من الفرق بين الفاعلية والقابلية ونسقط القيد والفعال الذي وضع فيما بينهم ومن اللاحظ انه علمه بطلان
شرح التجرد وهو اشبه ولا يمكن ان يقال ان فاعلية الوجود محلي تقدير الزاوة بجوار يكون بحسب العقل

فيجب التقدم بحسب فلا يجوز لانه لو كانت الفاعلية بحسب الوجود العقلي لكان معقل من العقول تقدم على موجودية اليا
 عز وجل وهو باطل ضرورة مع ان الفاعل الامر الخارجي مطلقا لا بد له من الجوهر الخارجي بحسب الفطرة ومن المكنون
 فقد خلع الفطرة الانسانية ثم بعد هذا الفصل والقال يبقى فنظر ظاهر في كلام المحجب فان من جوابه ان وجوده
 انشائية والاضاف به الاضاف انما هي وهذا لا يصح فان الكلام في الوجود الحقيقي فلو قلنا قضي ان يقول انتم
 قابلون بعينه الوجود الحقيقي في الواجب وزيادة في الممكن فهذا اذا يجب ان يكون منفعة للممكن لا يجوز كونه انشائية
 لا قدره ارا فوجب كونه موجودا في الخارج فيكون الموصف وصفه انضماميا والموصوف ملته غالبة فلم يالزم
 من المحذور وج لا يكاد يندفع النقص بحسب الرجوع الى ما هو الحق الصريح من غلبة الوجود في الكل **قوله** ولا ينبغي ان
 العلة بحسب ان يكون الحق لا ينبغي على المتأمل ان هذا الجواب هو بعينه جواب المصداق رتبة الدنيا الى الانها خصا
 الكلام بالعلية الفاعلية والمحشى ثم قصد الدفع النقص عن كلامهم وفيه تاويل بسيط لك غريب انشاء الله تعالى
 والعلية من العوارض الحق هذا ضروري جدا وانقل عن العارف الكامل الشيخ محيى الدين عبد الباقي قدس سره ووافقا
 اذا فهمين بركته ان قصد الوجود لا يلزم له الوجود وكلام عال ومفعول من القيمة امثالا وعلية وكذا الزمان في جواب
 المحذور فهو ربي فانه في صدور ان محذور الجوهر ربي قد ترك طريقة المتكلمين مع ان هذا مخالف لتبصيرات امثاله
 بهذه كلام العرفاء كالشيخ عبد الرحمن الجاني قدس سره ووافقا ما اذا فوضي ان لا يقول عليه وبعد العلم من كلام
 الغيوب **قوله** واما تقدم المبدء الحق فانه يوافق في دفع النقص فان الكلام في الوجود الحقيقي الذي به الموجودية
 الاشياء فلو كان زائدا لتمامها قايما كما خبا فليعلم المحذور بنا على ما اوج من تقدم العلة على المفعول به بتدوينا
 يدفع ما اخاره من ان وجود الممكن مباهن له واجب بالذات لو تم **قوله** فانه من حيث انها اجزا اسمى حيث
 انها اجزا خارجية **قوله** بان الواجب لذاته ليس منه وما في مرتبة ذاته الحق فاعلم انه لو كان الوجود زائدا لم يكن
 في مرتبة المبدء كما سجي ان العوارض كلها مسلوقة في مرتبة المبدء واذ لم يكن الوجود في مرتبة المبدء كان العدم فيها
 كونه معدوما في مرتبة الذات وهو باطل لان الواجب للوجود في كل مرتبة وهذا الكلام والكلام متبنا عندنا لاصل ان
 لا يكلف الحظ فان لان يقول ان اراد كونه معدوما في المرتبة مسلوب الوجود في المرتبة بان يكون الطرف قبيح الوجود
 ليطلان الثاني في غير علم كيف وليس العدم في المرتبة بهذا الوجه لان الوجود ليس عبثا ولا ضررا وهو بعينه الذي

فكيف يسر من مفعول ان اراد ثبوت العدم في المرتبة فلا سلم لزوم بل ليس في المرتبة وجود ولا عدم فان كليهما ليس
 والجزء **قوله** و بان مصداق الحمل كالمضمم ان يقول بان مغايرة المصداق لا يوجب الاحتياج الى غير محو ازا يكون
 المصداق يقتضي الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان العلم ان يستعان ببعض تصدات
 الدليل المذكور في المتن ويقال لو كان مصداق الوجود رايدا للاحتياج هذا المصداق الى ملته ولا يكون المصداق نفس الذات
 بل امر آخر فلا يكون الواجب اجبال مكانها العيان بالذات **قوله** يعني لو سلم ان معنى التقدم هذه الهيئة كذا في اشارة
 الى ان المقوم تقدمين تقدم بالهيئة باعتبار كونه جزءا ومغايرة لربع قطع النظر عن الوجود وتقدم باعتبار كونه على كونه
 الكل والسند باعتبار التقدم الاول واما كون التقدم هذه الهيئة حتى ثبتت حال العدم ايضا فغير ظاهر فالجواب يسير كون
 التقدم هذه الهيئة غير قابل **قوله** قد عرفت ان العلة مطلقا قد عرفت ايضا ان استيفاد الوجود الحقيقي على هيئة
 الهيئة لان الوجود الحقيقي اذا رافق مقام بالهيئة وجب السكون وصفا منتزعا فالمنتزعة اليه علة فاعلمت وان من مميزات ما في
 قوله كيف و اثر الحمل كذا وقد لوحظ كلام المص الى وضع النفس المذكور بان الامراض التي هي غير الوجود ووجودها في الحقيقة
 الى قولها التي هي محالها واما العرض الذي هو الوجود فنفس وجوده فوالعلم على الاحتياج اليها بل يوجد الغالب بل يمكن
 حمل قول الشيخ عليه في التعانقات على ما كانت الاشارة البرزخية وعلوه وانها من ان هذا تخصيص للقاعدة العقلية
 البديعية هي تقدم العلة الفاعلية مطلقا وتقدم المضمم اليه على المضمم مطلقا كما مر من الشرح الحق قد سسر
 لا يخفى انه ينبغي خلوا الهيئة كذا في غير ظاهر فان امتناع الخلو في نفس الامر عن احد الوجودين لا يستلزم العلم به حتى
 الزوم بالتقوم مع انفسه عن الوجودين نعم وعليه المقوم على وجود المركب ولا يلزم بالتقوم مع الزود في الوجود
 بحجم بالعلم مع الزود في وجود المعلول والعلة العلم الا ان يراد التقوم التقديري بمعنى انه لو وجد كان مفعولا وعلا
قوله لا يخفى ما فيه لان عرض نقبض نقبض غير مستحيل **قوله** فالاولى ان يستدل كذا وانها نظر من المتن فانه
 بهذا ولا ان الهيئة الماخوذة مع الوجود ما الى العدم ثم قال لو كان هذا او جرد لم يكن لك بل يكون بزم الى العدم من
 حيث هو من فاعلم ان ابا على تقدير الغيبة والخزنية لما هو ويتماشى الوجود فاعلم فذلك الحقيقة او كانت الغيبة
 او جردا قد عين هذه الملاحظة بوجهين الاول ان هذه الحقيقة او كانت عين هيئة الممكن كان الممكن مصداق المحورية
 فلا يصح ارتفاعه واذا كان مصداق المحورية لنفسه الممكن فانه محال عليها والا اجتمع التيقن وان لا يكون

لا يوجب عليك ان تكون الذات مصداقاً للموجودة لا يوجب الوجوب الا اذا امتنع لطرف الارتفاع عن عالم انشراح المصداق
 الوجود وهو غير لازم فهو ان يرتفع المبنية المسمى مصداق الوجود عن صفو انشراح فيكذب حل الوجود وكما ان مصداق حمل
 نفس الذات مع جواز لطلان الحمل عن الواقع بطلان الذات كذلك حمل الموجودة وبالجملة لما كان الوجود ونفسه تارة الذات
 فاصح بطلان الذات وان ثبتت علتها لعدم بطلان الوجود ونفسه لا بطلانه من شئ فاقبل **قوله** وايضا يمكن تعليق
 يكون الممكن موجودا في ذاته هو الوجود الثاني من وجهي بيان الملازمة فلو ان اراد ان يمكن تعليق الحمل يكون الممكن موجودا
 في ذاته هو الوجود الثاني من وجهي بيان الملازمة فلو ان اراد ان يمكن تعليق الحمل يكون موجودا بعد فوره في عالم الوجود
 فهذا ممكن وكيف والممكن عندنا مسموع فاعلى الغيبة لا يصلح للموجودة الا يجعل واحدا بسيط بقدر المبنية وان ثبتت علتها
 الوجود وان اراد ان يمكن تعليق الحمل يكون الممكن موجودا يجعل مصداق الذاتى هو تفرع المبنية فممكن لا ينافي في نفسه
 فان تحمل الحمل بعد التفرع بين الشئ وذاتية غير مستحيل بل الحمل البسيط المتعلق بالشئ هو بعينه الحمل المتعلق بغير
 الذاتات فافهم **قوله** ثم لا يخفى ان هذا الدليل باقرب من ان هذا الحجب فان الوجود بين الدين اوردها المحس حار
 في الاعراض ايضا فان الحقيقة الوجودية لو كانت عينها الاعراض كانت الاعراض مصداقاً لحمل الوجودية فيكون حمل
 الوجود عليها ضروريا وحمل عدم تنفعا لاستحالة اجتماع التقيضتين وايضا تعليق الحمل يكون الاعراض موجودة ممكن
 وعلى التقديرين ان يكون وجود الاعراض انفسها لا يمكن ذلك لاقتناع تحمل الحمل بين الشئ وذاتية فلا فرق بين
 الجواهر والاعراض فافهم **قوله** لامن وجود الاعراض لا يعني ان وجودات الاعراض وجودات الباطنة
 على فرضها تانها نقيضة هذا الخبر من الوجود المحتاج لا ينافي الامكان بل بكونه بذواته لا يوجب عليك ان
 غايته ما لم يستحال وجوب وجود الاعراض لكن هذا الابطال الملازمة المبنية بوجهين نقى الاعراض عظم لا
 المضاعفة او يلزم ان يكون وجود الاعراض واجبا كما مر بديانها بالباطنة بما جافا فافهم **قوله** الكلام في ذات الممكن
 في معنى ان الكلام في ان الوجود الحقيقي بل نفس الممكن ام لا والشك في الوجود المطبق لا ينافي غيبة اعظم
 قال تفرع الدليل بان المبنية قد تعقل عن الوجود ولو كان الوجود ونفسه المبنية او جزاء لم يصح العقل
 الوجود عند تعقل المبنية قال الشافعي قدس سره في حواشي التجرى بان هذا الوجه لو لم يدل على زيادة الوجود
 الخاص به او عليه العلامة التوضيحية بان هذا التام ثوب متقدمان الاولى ان للوجود فردا او اخص

حتى يكون هو الوجود الخاص والثانية ان هذا هو معلوم بالكنة او بوجه يتميز من جميع ما عداه لانه لو لم يكن معلوما
ثم يعلم انه غير معلوم عند تفصل المبهة فلا يعلم ان انفكاك لجواز ايلكون معلوما ولا يعلم انه هو ولا يذهب عليك
ان لا حاجة الى اثبات موجودية الوجود الخاص لانه معلوم ضرورة لان الوجود الخاص كما هو الذي يكون
للموجودية ومصادفها لها من الضروريات الاولى ان مصداق الموجودية متحقق القينة نعم اثبات فردية
المطلق وحده عليه لا يكون من ضرورة لكن ليس هذا متعلق النقص حتى يشتر الذيل لاثباته لكن انما انصح مشهور
فيما بينهم فلما ايقروا الشبهة المحقق قد سهره بالضرورة من دون تعرض استدلال على الشبهة فقط وهذا
ان الوجود الخاص معلوم بالرسم الضابط ثبت المقدمة الثانية نعم اثبات معلومية بالكنة مسببة لثبوت الكلام في ان بعد ثبوت
المقدمات بعد النمط بل يتم البيان في الوجود الحقيقي ام لا قال المحقق الدواني لا يكفي المقدمة الثانية لانه على التقديرين
ايلكون معلوما ولا يعلم انه هو اما على تقدير المعلومية بالوجه المتينة فلانا اذ انصورنا الان في الوجود الصحيح فقد علمنا بوجه
بمتار من جميع ما عداه فاذا تصورنا الجموان الناطق بعد ذلك يكون الان ان معلوما لنا ولا يعلم كون الان معلوم
بوجه الصحيح معلوما لنا حكم العقل الانفكاك في التصور والانفكاك وكذا يكون الحال في الوجود والمبهة نعم لم يلجأ
بين هذا الوجه والشئ المعلوم واما على تقدير المعرفة بالكنة فلانه يجوز ان يكون كنه الشئ معلوما عند تصور شئ ولا يعلم انه
معلوم بالكنة لانا اذ انصورنا الجموان الناطق ولا نفهم انه كنه الان فانما شك في كونه معلوما بالكنة فاذا حصلنا
مبهة انه مثلا بالكنة وعلما ايلكون الناطق فانما شك في ان الان معلوم بالكنة عند تفصل الان فليعلمنا ان
الجموان الناطق المعلوم عند تفصل كنه الان فيميز معنا ان يكون وجهها من وجوه وعلى هذا تعلم ان كنه الان
غير معلوم عند تصور بالكنة مثلا لجواز ايلكون معلوما ولا نفهم انه هو فلا يحصل لنا منه العلم بمغايرة بكنة الان
وان علمنا بمغايرة تعليم ان الناطق او لا يعلم انه كنه نعم لم علمنا ان ذلك كنه لانه في ذلك قبل ان انفسجى لم يدع
انه ضمن تصور الشئ بالكنة يعلم كونه متصورا بالكنة فان انفسجى في حال لو لم يكن الوجود متصورا بالكنة لم يتم الاستدلال
لانه يجوز ان يكون الوجود معلوما من معلوماتية المبهة ولم يعلم ان الذي هو معلوم الوجود وبكم بان الوجود غير معلوم من
معلوم فانه في لزوم منه انه بعد معرفة الكنه لا احتمال لان لا يعلم انه هو موجود ولا يلزم منه ان يعلم ان كنه هذا فلا يكون
بانه يجوز ان يعلم كنه شئ ولا يعلم انه كنه موجها تحقيق كلام المحقق انه لا شك ان الشئ يعلم اولا بالوجه ثم يعلم من ثباته

ذاتيات جميع لكن لا يدري ان هذه المعلومات ذاتيات بل لا يعلم صدقها فاذا علم الذاتيات فقد علم ذلك الشيء في
 نفس الامر ولم يعلم ذلك المعلوم بالوجوب هو هذا وهذا وهذا احتمال الشك فيه عاجل واذا تم هذا فاقبول الوجود المعلوم بأنه
 مصداق الموجود في العلم مثلاً ولا يدري ان هذا كنهه لكن علم ان هذا كنهه الان شاك فقد علم الان وعلم كنهه
 لكن لا يدري ان المعلوم الذي هو الان هو الوجود فيحكم العقل بان الوجود غير معلوم من انه معلوم فلا يصح بهذا الحكم
 على الغائبة بل لا بد من ضم مقدرة اخرى كالمقدرة ان هذا كنهه وح لا محال لتوسيم ان بدر كنه الوجود عند
 المبتدئ ولا يدري انه ينفكس مقصود المحقق ان العلوة انفسه شيء او على انه منى علم كنه الشيء علم ان كنهه غير عليه ان كنهه
 بل مقصوده ان يجوز ان يعلم كنه الوجود عند تعقل المبتدئ ولم يدان المنعقل هو الوجود وبين ذلك بان الشيء قد يعلم
 ولا يدري ان كنهه فقد معرفة كنهه لا يدري ان يعود هذا الكلام صاف لا بما عليه وقد يقال او اجعل كنهه مرادة كنهه
 الوجود والمعلوم ولا ثم اذا علم المبتدئ بالكنهه ولم يعلم الوجود وفي تلك الحال لم مغايرة المبتدئ للوجود او لو كان الوجود
 المبتدئ مكان الانقضاء البها بعبئة الانقضاء الى الوجود فالمراد من تصور الوجود بالكنهه تصور الكنهه تفصيل كنهه
 يكون مرادة كنهه فوج تيم الكلام من دون ضم مقدرة اخرى ولا يدرب عليك انه فرض تصور كنهه الوجود بهذا النحو ولم
 يدان كنهه يجوز عند العقل ان يكون هذا وجهاً من وجهه لاستنباط الذاتيات باوضيات فقد حصول علم المبتدئ بالكنهه
 الخاف عليه بهذا النحو ايضا ان حصل هذا المحمول مرادة وجعل مرادة للمبتدئ في الانقضاء فلا يصح التفصيل وان حصل امر
 اخر فقد حصل المغايرة بين المراتبين لكن ملالم يدان مرادة الوجود كنهه فيتم ان يكون الوجود شيئاً مغايراً لهذه المرادة
 ويكون هو المبتدئ فلم يحصل العلم بالمغايرة بين الوجود والمبتدئ بالانقضاء بهذا الوجه بل لا بد من مقدرة قاطبة ان المعلوم
 كنه الوجود قد تبين ان كلام ذلك المحقق اوان وانم فقد خرج من هذا القيد والقال ان لو ثبت معرفة الوجود بالكنهه
 هذا كنهه وان الوجود امر ثابت وان المبتدئ معقوله بالكنهه ثم المطلوب ثم ان هذه المقدمات متبادلة منه لاجرى الدليل
 في مغايرة المبتدئ للوجود والمصدرى الان هذه المقدمات ظاهرة في ان الوجود المصدرى معلوم كنهه وان هذا كنهه
 ومعلوم ايضا عروضة الهيئات وانما تصور الهيئات بالكنهه فعبئة نوع خفا وكخلاف هذه المقدمات في الوجود الحقيقي وهذا
 قال انه المحقق لو لم دل اشارة الى ان تمامها مشكل سيرة قال الارو على كفى سورة الوجود الميز عن جميع ما عداه
 بان يقال لو كان الوجود نفس المبتدئ مكان او العقل المبتدئ تعقل والشأن بالحل والاصدق على المنعقل هذا الوجود

المقبول بالوجود والاحتياج البيان الى معرفة الوجود بالكلية وهذا انما يتم لو ثبت ان الوجود غير ثابت لهذا المقصود بل بقولنا ان
 بالعبارة ان وجهه كونه مصداق الموجود بزميد الانا ثابت لمثبت ايضا بل النسخ الا فيه فافهم **قال** انه الحق في تقدير
 تسليم الوجود الذهني في ذاته الى نسخ الوجود الذهني وهذا يجب انظام غير موجود لان المورد مانع ولعلنا اشار الى وجود
 انكار الوجود الذهني على ما هو راي المتكلمين ان الكلا على ولا يعلم لكن لما لم يكن الدلائل تامة عنده تنزل واجاب بعد تسليم الوجود
 الذهني فافهم **قول** بل بقول حصول الصورة في الذهن انما لا يذهب عليك ان الوجود والراعي الا هو هو وجوده وانما
 انفسها محال الى الوجود فالوجود في نفسه المروى للاضافة وجوده وانما في فالتصور بالوجود والراعي مع التقدير الوجود
 في نفسه لا يتصور وكيف يشك ما قل في وجوده والسوا في نفسه عند العلم بوجوده في الجسم فح اذا علم بوجوده الصورة فلو
 علم بوجوده في نفسه **قول** بتوجه البرهان لا يدل ان لا يمكن ان يقال بناء على قول من يقول ان الاشخاص الخارجة لا يمكن
 يحصل في الذهن تشخيصاتها فقد انفكت الاشخاص عن الوجود الذهني فالوجود الذهني زاد على الاشخاص وانما يمكن الضم في
 الاضمار للاشخاص لا يكون خبرا ولا ضمنا لخصا في لا يراد عليه ما ذكره المحقق وببر وملاذ به يجوز ان يكون الوجود المطلق على الهيئة
 التي يمكن حصولها في الذهن والوجود الخارجي عين الاشخاص التي جبرته والوجود الذهني عين الاشخاص الذهنية والهيئات
 التي لا يحصل في الاذن فالوجود الخارجي عنها اول الوجود ذهني لما **قول** انما هو ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني لا يحل
 بهب ان الكلام بعد تسليم نفس الوجود الذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود الهيئات في الذهن بالكلية ومقصود
 انه المحقق قدس سره ولا يسلم ان الهيئات حاصلة في الذهن بالكلية انما الحاصل وجه من وجوهها فلا يلزم زيادة الوجود
 الخارجي على الهيئات وانما نرم الزيادة على وجوهها قدس سره **قول** ولك ان تقول المنة من حيث هي موجودة في
 الذهن انما يعني ان المنة مضطربة بالاضاف والوجود الذهني وهو الوجود الخارجي والوارد بما لضاف والوجود الخارجي هو
 والوجود الذهني والوارد فالوجود ان كلاما زائدا ان والام يصلح الانفكاك وببر وعليه كما انه يجوز ان يكون الوجود
 المطلق عين الهيئة المطلقة والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والذهني عين الاشخاص الذهنية فلا يضر انضاف
 المنة لكل من الوجودين للعبارة بهذا الوجه ثم انه يراد انما هو الوجود في نفسه المحقق من منع حصول الهيئات الموجودة
 فلا يتم بصريح اثبات الزيادة الخارجية الا ان يقال اراد بالوجود الذهني اعم منها في الاذن ان العالقة وما في الاذن
 ان الحافه فاعلم **قول** على هذا انقرب لسبب ذكر تفصل المنة انت تعلم ان حمل الذاتات انما يكون ضروريا لو كان

لو كان الذات متعقدا بالذات اما لو كانت متعقدا بالوجه فلا الاثر في انهم شكوا في اتصال الجسم مع اذني لظنوا
 المبتدئة متعقدا بالوجه يجوز ان يكون الحقيقة عين الوجود ويكون شكوك الثبوت في لا بد من اخذ تصور المبتدئة بالذات فلا
 استدراك قال الشيخ المتقول في حكمة الاشراق ان اتباع المشايخ فيهم الوجود وشكوا في انه بل هو في الاعيان
 حاصل ام لا كما كان في اصل المبتدئة فيكون الوجود وجودا متسلسلا وتبين بهذا ان ليس في الوجود ما كان مبتدئة الوجود
 فاما بعد ان يتصور مفيد لا يشك في انه بل الوجود فيكون له وجودا زائدا متسلسلا والجواب ان هذا انما يتم
 لو امكن تصور الوجود واما ان يكون حقيقة الوجود بكنة الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون تصور الوجود وحقيقته الوجود متعقدا
 المحصول بالذات الحقيقة في يجوز ان يشك فيه ثم في الدليل نظر بوجه اخر هو ان الالام انما يشك في ثبوت الوجود
 المبتدئة بعد تصور ما بالذات انما يشك في ثبوت مفهوم الوجود او مفهوم مصداق الموجودية وهذه المقصودات خارجة
 عن حقيقة الوجود عما نصبت الوجود عارضة لها فحاجة ما لم يرد زيادة هذه المقصودات لا زيادة حقيقة الوجود والذات
 هذا دون ذلك فافهم **قوله** يعني لان سلم ان شيئا من المبهيات ايج محل مفسودة قد سسر ان ليس شيئا من
 المبهيات الموجودة متعقدا بالذات ودعوى ان بعض المبهيات الموجودة متعقدا بالذات الاحمال او ما لا يسر من
 برهان في لا حاجة الى ما وجه بالشيء المحسوس اندفع ايضا ان كل وجه كذا لا اقل من ان يكون كنهنا متعقدا ببعض المبهيات
 متعقدا بكنة الحقيقة ثم الذي وجه بالمحسوس لا يكاد يفيح فان عدم تعقل المبهيات بالذات التفصيلي لا يكاد يفيح فان عدم
 معقولية المبهيات بالذات التفصيلي غير ضرر للمعتدل لانه لو كان لبعض المبهيات متعقدا بالذات الاحمال يقول لو كان
 الوجود مبهيا لم يفيح الشك في موجوديتها بعد تعقلها او يقول يتصور تلك المبهية وتعقل عن الوجود بالوجود
 عين المبهية والذات كان شئ واحد معقولا وغير معقول الا ان يقال اننا شكنا على تقدير الجزئية فان المعقولية
 بالذات الاحمال لا ينافي الشك في ثبوت الجزئية لا ينافي المنفصلة عند فسر **قوله** لا يخفى ان قولنا السواد موجودا
 ابراد على الشئ المنفصل قد سسر فانه على تقدير العينة او الجزئية لا يصح قولنا السواد موجودا بمعنى وجوده لا لا يصح تقدير
 كما يفيح عند قول المصنف فلا يكون هذا الظاهر الذي عندي في تعبير الكلام ان الكلام في الوجود الحقيقة الذي هو مصداق
 الموجود لو كان عين المبهية كان قولنا السواد مصداق الوجود وحلا او ليا كقولنا السواد او كذا اما ان
 وهو قولنا السواد موجودا بعد ان يبين غير مفيد وحل الدليل ان سببا واحدا قد يتصور بوجهين متغايرين في باو

الرأى ويجعلان مرادة معلومة ذلك الشيء ثم يجعل احدهما عنوان الممنوع والاخر عنوان المحل ليحكم بين مقوماتها
 باتقيته على سبيل المحل الاول وحيث يكون هذا المحل معقدا بل قد يكون نظيره في النظرية وما نحن فيه من هذا القيتل ان
 استدلالنا به يلزم ان يكون حمل مفهوم مصداق الوجودية على سبيل المحل المتعارف غير معقدا فالجواب ظاهر فان هذا
 عرض من عوارض الوجود واذا كان الوجود بعين الهيئات يكون هذا المفهوم من عوارض الهيئات ويكون ان يكون ثبوته
 بها نظريا فانهم **قوله** وكان هذا المستدل فيج اشارته الى توجيه الدليل بان هذا الدليل لا يثبت زيادة الوجود وان كان
 الدليل الذي مررت لا يثبت زيادة الوجود قال المحقق الدواني مرادهم من الموجود الموجود على طريق المسامحة المشهورة
 كما يدل عليه ظاهر التعريفات كيف لا وسفارة مبدء الاشتقاق للهيئات متملا ينفع النزاع فيه بين العقلاء وايضا
 فان كون الوجود بعينها المعنى لا ينافي عوارض الوجود لهما ولا يلزم استغناء ما في كونها موجودة عن امر غيرها
 صرحا بان وجود الواجب منه ولا شك ان ليس مبدء الاشتقاق فان واجب الوجود موجود لا وجود بالمعنى
 الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون للموجود وجودا غير عارض لغيره قائم بنفسه موجود بعروض الوجود وهو الواجب
 وفي سائر ارادة قائم لغيره غير موجود بنفسه قلت وفي كون الواجب موجودا غير عارض فان كون وجوده بالقيض كون موجودا
 فيترك سائر الهيئات فان وجوده بسبب امر عارض لا معنى حصته الوجود المطلق انتهى وانت لا بد سبب عليك
 ان الكلام في الوجود الحقيقي هو صالح الوقوف التراجع بين العقلاء واذا كان الكلام في الوجود الحقيقي بمعنى ما في عروضا فليكن
 به من الكلمات المذكورة الانواع ويلزم استغناء ما في الموجودية عن امر غيرها والاستحالة في كون الوجود الحقيقي عين حقيقة
 الواجب بل مجرد فان الواجب كماله موجود بالذات كذلك هو وجود بمعنى انه تعالى مصداق الموجودية ومبدء الانوار
 في لم يتم الاستشاد بما استشهد وفعل هذا الكلام وقع جدل مع العلامة القوشجي الزاعم ان المقصود بزيادة الوجود هو
 زيادة ان هذه المذكورات لازمة على تقدير ارادة الموجود من الوجود فان مفهوم المشتق لا يصلح موقع النزاع بين
 العقلاء في الزيادة والمعنية كيف وسفارة الهيئات الموجودة ضرورة وبقيت معنية الموجود لا ينافي بوض الوجود ولا يلزم
 استغناء ما في كونها موجودة عن امر غيرها وايضا فصرحوا بعينه الوجود في الواجب ولا شك ان تعالى ليس بضم
 المشتق وثانها اذا كان فردا لوجوده واما كما بنفسه يكون هو بنفسه مصداق الموجودية لان سائر المشتق
 عند هذا المحقق كالحاض عليه مراد اقيام المبدء بحقيقة اقيام بنفسه بمعنى عدم اقيامه بالغير واذا كان فردا من الوجوه

قايما بنفسه يكون موجودا بنفسه من دون عروض وجود آخر يخرج قوله غايه وجوده لا يقتضي كونه موجودا منسطر فيه وتكون لما اراد
 المحشى عدم تاميته هذه الشواهد لم يلقفت اليها ولم يقطع على كون المراد في البحث الموجود بل نسب الى المستدل بهذا الاستدلال
 على بطلان الظن والمنعجين والله اعلم بحقيقة الحال **قول** ولا يخفى ان محل الخلاف ارجح يعني ان محل الخلاف الوجود الحقيقي والوجود
 نظر اشتركة من الدلائل المقامه مشترك الوجود والمصدر في فلا يلزم منه انتفاء غيرة الحقيقي **قول** بل مراد الشيخ من الغيبة
 ارجح يعني ان مراد الشيخ من الغيبة غيبة مصداق الموجودية المصدرية الذي هو الوجود الحقيقي الا ان انتفاءه جعلوا
 خواص الواجب دون الشيخ زعمانهم انحصار الغيبة في الواجب لان مراد الانتفاء منه بما انتفاء الاشياء والى
 والا فكيف يصح ارادة الشيخ ما ارادوا وانت قد عرفت ان الغيبة بهذا الوجه لا ينافي الامكان فقد كررنا **اش**
 المحقق وما يقال ان الكل ذات واحدة ارجح الاشارة الى ما ذهب اليه الاشراقية اقول من ان حقيقة الموجودات
 ذات واحدة هي الوجود ومختلفة بالشدق والضعف فانقروا القوي الذي لا فوقي منه واجبه قد عرفت انت ان هذا
 الراي ليس مخالفا لحكم العقل المتوسط فقط بل هو مخالف للواقع والتحقق ايضا فانه يلزم عليه نفي الواجب في الوجود
 واما اشارة الى مذاهب الصوفية الصافية قدس سرارهم واذا قلنا ان اقامهم وحشرنا اتباعا لهم من ان الوجود
 لا بان بوجه الاطلاق فهذا موهوم عن النسب اللغافات واجبه وليس كشكلا شي كامل في حد ذاته بمعنى في ذاته
 فانه والامكان انما هي من التقيدات للموجود والتركبات وهذا طور حال لا يغيره الا من تنور بالانوار الالهية كما
 وصفه قدس طلمات النبوي بكلامه الشريف النور والعمل مقتضى الحقيقة السمي البقاء والاقتدار بالنسبة النبوية
 السببية والتقييد ان بالعقل المتوسط الظاهر في عبودته مكابرة كما نص عليه انت المحقق قدس سره الشريف انت
 قد عرفت فيما سبق ان الحق وايرس بين هذا الراي وبين ما نقل عن الشيخ الاشعري قدس سره في الطريق الاستدلالية
 واعلم انهم ان ما يفرق من العقل المتوسط الظاهر في اشتراكه او هو كونه ما به الاشتراك بعين اية الامتياز لانهم على
 انما يملكون لكل الطبيعي اقم فان الكل امر مشترك والاشخاص امر معينة فالاشخاص واما ان يشتمل على اوزار
 الطبيعية متميزة لها فاما ان منقسم اليها فيذم الطبيعة بالوجود والمتشخص على الشخص فيكون متصارعا قبل تميزه واما امر
 متفرع فلا بد من منش والانتزاع ولا يتسلسل الاثر اجبات بدون منش وجود حافط لها فان ينسب الى النفس
 الطبيعية وهو المطلوب لانه قد صار ما به الاشتراك منش وانتزاع الامتياز والى وصف منقسم وقد بطل اولى مباني

او كل منهما اشتقان الاخران واما ما بين منفصل ولا يجوز ان يكون اروا واحد يكون مناط اعتبار كل منهما دليل ابره من جهة
 قعد والاشخاص قد يكون كلمات فكلها انص حقيقة كلية والكلام فيها كالكلام في اصل الاشخاص واما محل من هذا انما يقسم
 في الامراض والصور فيتم الكلام في هذا المحل فعد بان لك بطلان اشتغال الاشخاص على ان لا يكون التميز بقدر ان لا
 الاعتبار نفس الحقيقة كما انما ما به الاشتراك فان قلت يجوز ان يكون المحل منحصرا في شخص فلا يحتاج الى تميز قلت المحل والكان
 منحصرا في شخص لكن الحقيقة كلية لا بالي الاشتراك وشخصية تالي الاشتراك فانما ان يشمل على ان لا يحدوه الشقوق
 اما ان يعين بقدره صارا به الاشتراك نفس ما به الاعتبار فانظر الى العقل المتوسط في وجود الكمال الطبيعي في
 س لزوم وحدة ما به الاعتبار وما به الاشتراك ويجعل ندبب الصورة ولا يظهر باعث الاسقاط العقل المتوسط فقام
قوله بان يكون جنسا قد يسلف البطلان المنبذ بان الوجود لو كان جنس الموجودات لكان فصلا المقسم مقوما
 لان الفصل المقسم بقدر وجود الجنس في بعض الملاحظات التفصيلية والجنس لما كان هو الوجود وحده مقيد ووجوده مقيد فليس
 الفصل المقسم مقرر البتة الجنس حقيقة فيكون مقوما وما قبل ان الوجود من الكلمات المتكررة الانواع فيتميز الوجود
 وجوده عارض بقدره الفصل المقسم ولا يستحق ان يقيد ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو ليس كلياته تنكر النوع ويرى على
 الدليل وسلك ان الفصل المقسم بقدر حقيقة الجنس الذي هو الوجود وتفرع به لكن تقرير البتة ونقود بها على تجرب
 تقريره بان يخرج من الجنس الى الاشكال كما يقرر الفاعل الخارج عند انقائس الجعل البسيط والاخر تقريره بحيث يد
 في القوام فتسلف به وبالجنس بحد واحد واللازم بينهما هو الاول المستعمل هو الثاني فاللازم غير مستعمل
 لازم فافهم **قوله** ثم على هذا التقدير يلزم ان يكون الوجود مع تقابل ان يقول يجوز ان يكون الوجود جنسا عالميا فلو كان
 جزء الجنس الذي عليه والذي تحت في ضمن خبرته والذي تحت في ضمن خبرته حتى ينسج الى النوع فلا يستحق انما تكرار
 مقدره انه فاللازم واما وجود الغير المتساوي هذا هو الذي يلزمه المص والتجارب ان يلزم في خبرته في ضمن خبرته الجنس في
 ضمن خبرته الفصل فليزم الخبرتين ومن وكذا فتأمل فانه فان قلت يجوز ان يكون الفصل بسيطا قلت هذا هو الذي به
 المص **قوله** وكون الشيء خبرا لنفسه لان الوجود ايضا من الموجودات والمفروض انه جزء لكل موجود وكذا اجزاء موجود
 ويحد منه انه محل المفروض من الموجودات كما هو المص **قوله** ان خبرته الوجود احيى من هذه المقدمات وذلك لان
 الوجود الحقيقي مقوم للموجودية فاذا تفر كان موجودا بنفسه فلا يصلح لجنس البتة العنق فيها الامام وان الفصلية الجنس

من الحقائق المحصلة الوجود المصيري ابرز من الموجودات وصف لذاته والكاره مكافئة فاصفة ووصف الشيء كونه
جزءا وقد تقرر ان الوجود معنى وصفي ولا يقوم من المعنى الوصفى والذات حقيقة وحدانية فانه ان اراد ان المعنى الوصفى
مطلقا لا يقوم من الوجود حقيقة فهو مقصور بالجسم المركب من السيولي ومن الصورة اللقى هي معنى وصفي وان اراد
المعنى الوصفى غير الوجودي فهذا كما يقال لا يقوم من الجوهر المعنى حقيقة وحدانية وهذا ان اشترط كونه يصح عبر انفسا
غير ان يكون اعملى من هذه المقدمات **قوله** قال الشيخ في التعليقات اخراجه البسيط اعملى من ارباب الاخر والاولى
مقصودة ان الاخر الخارجة البسيط اخراجه البسيط فانه غير محمول عليها ولست اخراجه البسيط فانه مقصودة
سبعا فانه ليست تلك الاخر اخراجه البسيط على الحقيقة فانه انما ياتي في البسيط الخارج الذي يكون متعلقا الى الاخر
واما البسيط فانه خارجا فلهذا اطلاق الاسباب للشيء كما هو وكيف يقال ان الشيء يعني عن البسيط الخارج الاخر
مع الاعتراف بالمدل مع ان مصدح كنهية المقدار للشيء والسطح والجسم التعليمي والمان مصدح بالمقولات مع ان الكيفية
عنده بابط خارجية وليس كما جاز في اخراجه في الخارج عدة **قوله** والمركب الخارج الغير العددي ان قيل في القوة
المتحق بها معنى على ان الهيات انما تتركب من الجنس والفضل فيكون باحدها مادة وصورة وعلى ان ما بالشيء الضل
ان لا يكون مشتملا على امرية القوة والكان القوة قوة لشيء اخر وعلى ان كل جزء ما يوجب ان يكون له المكان استعداده
حتى يكون متنا في البنية الفعل مع ان لما هو منها معنى اعم من الهولي الاولي مشتمل المركبات الوصفية وكل من هذه الامور
الثلاثة غير مسلم عند المضمون لعل حسب ان مقصود المحشى لو لم يكن في المركب جزء مصوري بسيط كان اركبا من مادة و
صورة فحق المادة استعداده فلا يكون بها الفعلية والفعيلة انما يكون جزء مصوري بسيط فلو لم يبنه الى الجوهر المصوري
البسيط لم يكن للمركب فعلية اصلا لكن ليس مقصود المحشى ما ذكر حتى يتوقف على تلك المقدمات بل مقصوده انه
لا بد في البنية المركبة من جزء مصوري بسيط لان الجزاء المصوري ملته بوجبة للمركب لا يتوقف المركب بعده على شيء اخر اصلا
فلو لم يكن به الحزم المصوري بسيط يتوقف فعلية وجوده على جزء مصوري اخر وبه الجزاء المصوري يتوقف على جزء مصوري
اخر فلم يبنه جزء مصوري الى واجب الوجود والفعلية لوسط او لا لوسط فلم يوجب واحد من الجزاء المصوري فلم يكن للمركب
لان ما لم يوجب جزء المصوري لا يوجب اذ لم يوجب لم يكن له فعلية لان الشيء لا يوجب لم يوجد به لا يتوقف له على تلك
المقدمات ولعل حديث الجزاء المصوري وقع اتفاقا والا فاعلام تام في الجزاء المصوري ايضا بان يقال وجود المركب

متوقف على الجزاء المادي وهذا الجزاء المادي انهم مركب فهو مشوق على جزاء المادي وهذا الجزاء على خرفته فلم يميزه الجزاء المادي
 الى جابل صاحب بالذات لا بالذات ولا بوسط علم حكي واحد من الاجزاء المادية فلم يحجب المركب فلم يكن له حقيقة
قوله وانهم على ذلك التقدير لا يكون في المركب خبر بالحققة ايج قبل حاصلا انه لو لم يحجب الانتهاء الى الماهية المحقق
 جرس الاجزاء بالفعل فليعلم الجزاء المادي لا ينحصر وهو كونه واحدا حقيقة باطل في نفسه وفيه بحث اما اولاً فاذن الكلام
 في اجزاء الماهية دون الاجزاء المقدارية واما ثانياً فاذن لازم الجزاء موقوف على ثبات الواحد الحقيقي بل كونه ثابتا بالواقع
 الحقيقي به وارادت شئ كلف ساع كيف ساع هذه التعال امثال هذه الظن بالمتشبه الذي قد اظهره فاسد
 اراو المتشبه بغير المنقسم غير المنقسم الى اجزاء الماهية اعني البسيط وغيره لا يكون في المركب خبر بالحققة بل كل خبر موجود
 يكون كونه حقيقة ولا واحد ولا بالعرض والاضافة فافهم النظر من العارض والاضافة ان مرتبة الماهية من متوقف على
 مرتبة العوارض ففي هذه المرتبة كثيرة حقيقة ولا واحد هناك فلا بد ان يكون كل خبر من غير منقسم بالفعل الى اجزاء فيكون بسيطاً
 فكل خبر بسيط وقد كان غرضنا ان البسيط فيلزم الخلف وهذا الكلام صاف لا يتوجب اليه شئ اصلاً **قوله** واما ذكره فذكر
 ينبغي غاية السقوط لعل قد سسر ايراد الاتصاف في قوله تحت المصنف بذلك الشئ الاتصاف الذي يكون في الاتصاف
 والفصل يعني ان الوجود لما كان في جزاء الكل موجود فيكون خبر الماهية غير العرض فلا يكون من تحت المصنف بل من تحت
 الجنس والفصل والوجود على هذا التقدير موجود يعني فلا يكون من تحت المصنف من شئ وهذا بخلاف الماهية
 ونظيره وهذا احسن مما وجبه المتشبه من جهة التعال **قال** المصنف في تحقيق ان هذه الوجود الماهية استدل بها على حاصلا ان ليس
 التراجع في مفهوم الوجود فانه ليس من شأن العاقل ان يقول مفهوم الوجود ويقدم السواد واحد بل الذي يصح الفصل
 الوجود الحقيقي الذي به الوجودية وبعده بذات الوجود وهو تارة لما ارتكز في مارك كذا لتحقيق من شئ والضم الحكم
 والتقدير الطوسي يلوغ من ظواهر عبارات الشفاه ان الوجود الحقيقي الذي به الوجودية فرد للمصدرين فالشئ الاشئ فيكون
 قال ليس في الاعيان هو الوجود وهو الوجود فيضم هو الوجود الاول الى الوجود الثاني بل هناك موجه واحدة هي
 الوجود السواد وهي بعينه هو الوجود اى مناط الوجودية وان كان هناك هو ثمان يقوم احداهما وهو هو الوجود وبالاجزاء
 وهو هو الوجود السواد كان محسوسا ووجود قبل الوجود وهذا هو الاستدلال الثاني للشئ الاشئ في قد سسر في فهم وهو ان الذي
 لا حكم الا بالباطل والكان الاتصاف غير متعقل في نفسه وغير قابل لان يقول به الشاؤون حكم المصنف بانهم انهم متوقفون

بما نقول بـ **الشيخ** في هذا المعنى في كون هويته الوجودية العنصرية بها الوجودية وهويته الوجودية في الخارج واحدة وانما قالوا
 بزيادة الوجود بحسب الدين وقد بينى الكلام على الوجود والدين في فان الزيادة الدينية انما تأتي بعد القول بالوجود
 الدين في هذا هو الذي وجد به **الشيخ** المفقول كلامهم وتبوا التفسير الطوسي فالمراد ان الوجود زائد في الاول فقط
 دون الاعيان وهذا يتحمل وجوب الاول ان المعية والوجود جزان عقليتان فلا تخلف في الخارج وصار هويته واحدة
 يحلها العقل الى امرين احدهما الوجود والاخر المعية كما قال اصحاب التركيب الاتحادي بين الجنس والفصل فذا كان
 بواجب طائفة قال في معية اليقين اعلم ان نسبة المعية الى اليقين نسبة الجنس الى الفصل لكن هذا بما يحسن
 السليم الذي من المستقيم مع انه يخالف كلمات المشايخ حيث حكموا بان معيات الانواع تمام معية الاشخاص
 الثاني ان في الخارج بدية واحدة لكن لما كانت هوية امكانية تقرر من الجاهل المنفصل فبها جسيمة
 نفس وانما جسيمة تقرر من الماهل بالمعينة الاولى يجوز العقل وجود تلك الهوية وعدمها بالمعينة الاخرى
 لا يجوز لعدمها ما دامت هذه المعينة هي باعتبار الاول معية وبالعبار الثاني وجودها لما كانت ذاتان المتجانسان
 من عمل العقل وفي الخارج شيء واحد هويته واحدة هي المصدق للموجودة هي وجود حقيقة وليس هناك معية
 تفيد تشكيل المصدق قبل الوجود زائد في الاولان فقط دون الاعيان وهذا التوجيه وجبه وقد ظهر
 في الفصل وقال ان الحق معية الوجود والحقيقة كما ذهب اليه **الشيخ** قدس سره وكلام المشايخ انما يصح باتساع
 الوجود فلا تعقل وبعضهم قالوا المراد بزيادة الوجود في الاولان زيادة المصدرية وكونه اثر عباد هذا بعيد فان
 الكلام في الوجود والحقيقة وبعضهم بنوا زيادة المصدرية على كون طرف عروضة الذي من سمي ومع ذلك ما عليه ان الله
قال قدس سره وفي بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود المهم ولا تميز ان الله انت قد علمت ان الكلام في
 الوجود والحقيقة ولا يصح ان لا يكون هويته في الخارج كما علمت كيف وهو مصداق الوجودية فلو لم يكن له هوية لما علم
 على شيء بالموجودة وان كان له هوية وقد بين ان لا يمكن ان يكون له هوية مغايرة لهوية الوجود فلا بد ان
 هناك هويته واحدة هي بعينها هوية الوجود وهويته الوجودية المقدم المطلوب **قال** قدس سره الشريف وانما
 الوجود الواحد وهذا انما يلزم من كون الوجود الحقيقي ما صدق عليه المصدرية فبطلان الحل انما يبطل لان
 هوية الوجود هوية الواحد فلا يضر المقصود **قال** قدس سره ولم يكن لاحد شك في كون الوجود موجودا

انما العلم لم يكن كون الوجودات **قوله** وفي نظر لانه اذا لم يكن الوجود هو ذاته خارجة عن ذات
 لا يشوب عليك ان واقعية الوجودات ليست باعتبار وجودها الذهني كغيرها والوجود ذاته فأكبره بان انصاف الوجودات
 بالانصاف الوجودية مثلا وقل فيه الوجود انما الوجودية انكافه ككافة بل مدار واقعية الوجودات كونها
 في وجودها الواقعي بحيث يصح انراهما فهذا النوع من الواقعية وجودية تترتب عليها ان هذا النوع من الواقعية
 يكون وجود الوجود الخارجي في ترتب الوجودات كونه الوجود هو الوجودية بالذات غير مدعي الاستحالة ولا مبرهن
 ولا يلزم على ما في الوجود الذهني ان لا يكون الوجودات الوجودية اصلها في الواقع بل الوجودية موجودة لوجودها الذهني
 انفسا فمفهومها فاعلم بانها والذات من الوجودات الذميمة لكن الوجود الذهني لغيره في الانصاف الوجود
 وغيره من الوجودات فاعلم قال في المشية يلزم على ما ذكره من ان يكون الانصاف العقليتين عين موصوفاتها
 ومعلولتين ذلك واما التمام الوجود قد سره بقوله كان محمولا على تلك الذات موافقة **قوله** لم يكن
 لاحد شك ان فالاول هو شك بالاطلاق العرفي والنظام ياتي عنه والذات في هو على تقدير الاتحاد بحسب مفهوم
 لا على تقدير الاتحاد بحسب الصدق انتهى وانت قد عرفت تقدير كلام المصنف فلا ينبغي كون الوجودات الوجودية حتى
 يلزمه وليس في الزام قد سره حمل الوجود على الذات مع بطلانه تمسكا بالاطلاق العرفي بل بقدرته ضرورة في
 وهو ان الوجود وسائر المعاني الصدقية لا يحمل على موصوفاتها موافقة فافهم **قوله** لا يقال لبراهمة ان هذا
 متوجه الى كلام الشهد قد سره وتوجيه المصنف لوجه آخر **قوله** وانما ما ذكرناه من ان الحمل بالذات عبارة عن كون
 مصداق الحمل نفس الذات فالوجود الحقيقي الذي هو مصداق الحمل هو الوجودية الوجودية فهذا ما ذكره المصنف واحد
 المال الا انه اولى ان الوجود الذي هو مصداق الوجودية هو الوجود المصدري على ما هو المشهور في الوجود
 الحقيقي بما يصدق عليه الوجود **قوله** المصنف ابن سينا في الشفاء انه من المعقولات الثانية قال صاحب الفتح
 ان المعقولات الثانية حيث يجعل موضوع الحكمة البرهانية التي هي كمال المعلوم ليست هي المعقولات الثانية
 وانما يستعمل في حكمة ما قبل الطبيعية كما يقال مثلا الوجود والشيئية من المعقولات الثانية وان الاولى ^{انفصل} يكون
 بحسب المفهوم والصدق من الثانية فالمعقولات الثانية حيث لا توجد موضوع حكمة الميزان هي المحولات والعوارض
 العقلية التي يكون مطابق الحكم والحكمي منه في علمها على المفهومات وانراهما سببا هو توفر المفهومات في الذهني نحو

ونحو وجوده الذي ينبغي على ان القضاء بالعقود بها في نبات وهي كالحمل والوضع والكلية والخزيرة وما اشبهها ^{كذلك}
 المعقولات المحلولة الماخوذة من هذه الجواهر ثم بعد تحقيق بعض ما يدرج فيها قال المعقولات الثانية
 ربما يستعمل في حكمه بالعبد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات الثانية ومفهوم كذا ليس منها فانما هو
 على وجه اعم منها على وجه التوارض الاثرية المعنى لا يحل على ما في الاعيان على انها سواء من الذاتيات كما
 بها امر عارض لكان في الصفات العينية ولا يحل ان يها خصوص حال في الوجود العيني كما في الاضافات ^{السكن}
 المنزلة من الشيء بحسب حاله في توجده العيني ولا يكون عروضا لعروضا من جهة اقتضاء من طبيعة ^{كذلك}
 موازم الهية وهي كالوجود والشيء والامكان والجوهر وكذلك الطبيعة والموجود والشيء والواجب و
 تلك كلياتها ولا تختلف مفهوم واحد ثابته المعقولة واوليتها باختلاف ما اصنف ^{كذلك} الجاهل يقول ان
 لا يكون حقيقة تتصل في الاعيان اصلا بل يكون الحقيقة اما الان او الجوان او انفك ثم ينتزع منها الوجود والشيء
 في لحاظ العقل ثم قال بعد من الكلام ان المعقولات الثانية بهذا الوجه العام لا يلزم ان لا يقع الا في العقود والذات
 اذ ربما يكون مطابق الحكم والحكمة انما نفس الحقيقة المتفردة بما هي متفردة في نفسها لا بما هي معقولة وموجودة في ذلك
 بخصوصية كما في مطلق الوجود والشيء والامكان والوجود وما اشبهها والكان طرف العروض هو الذي يفقد
 حقيقة كقولنا الان موجود او شيء او ممكن بالذات او واجب بالغير ومصدق الحمل في الوجود والشيء النفسانية
 المتفردة من الجاهل وفي الممكن بالذات الهية بما هي ليست بنفسها متفردة ولا متفردة وليست بذاتها ضرورية الوجود
 ولا ضرورية الامموجودة ولا ضرورية الامموجودة في الواجب بالغير من حيث هي مستعدة الى العلة وربما يكون الحكمي
 عنه هو الهية المتفردة والاعيان بما هي متفردة في لحاظ العقل كما في الوجود في الاعيان والشيء في الاعيان و
 امكان الوجود والعيني وجوب الوجود العيني لم يكن الهية العينية من حيث كنهها في نحو الوجود العيني على وضع معين
 او نسبة خاصة بالقياس الى شيء اخر عنى كما يكون في الفورية والعنى ولذلك لم يكن العقود بها خارجة مصداق
 الحمل فيها لحاظ العقل نفس الحقيقة المتفردة في الاعيان من الجاهل او الحقيقة المتفردة في الاعيان بما هي بنفسها ليست
 متفردة في الاعيان ولا متفردة في الاعيان وليست بذاتها ضرورية الوجودية ولا ضرورية الوجودية في الاعيان الهية
 المتفردة في الاعيان من حيث اقتضاها الجاهل والقضاء بالعقود بها بل هي حقيقة حقا مما لا يجب تحقيق مصداقها

والمعقولات الثابتة بالمعنى الاول قسم من المعقولات الثابتة بهذا المعنى فقد ربيت ان انفصال المعقولة بها لا يكون
الاذهنيات فان قد استبان لك ان المعقولات الثابتة في اصطلاح علم قبل الطبيعة بتعقدها العقود وبعيدتها
الحقيقة والذاتية وكون الخارجية لا هنا حيث يكون فان الانتصاف بخصوصه على المعنى المتماثل ذكره وان قولنا
الانسان موجود ولكن بالذات يصدق حقيقة لا ذهنية وكذلك قولنا زيد موجود واشي في الايمان او ممكن في وجوده
المعنى يصدق حقيقة لا ذهنية كما راجع في الخارج ولا خارجية كما راجع في الداخل هذا كلامه بهذا الاطباء وكل صواب الاكل يكون
زيد موجود في الخارج حقيقة لا خارجية كما ينظر لك عن قريب ان الله تعالى وقد ظهر لك ان الوجود معقول
فان بالمعنى الحكمي لا بالمعنى اللفظي لا يصدق ان يكون محب ما له خارجية قابضة بالوجود وامتصاصه بل يكون المصداق
نفسه تفرغ الموضوع والبس مل مصداق اصلا وهو ما على موجب الاول في عبودية الوجود وعبودية الموجود واحد ان
ليس له عبودية وانما يكون كذلك لو كان معقولا ثانيا بالمعنى الميزاني فان كون الذهن طرف الوجود وعدم كون الخارج
طرفا معترضا وقد علمت ان الوجود ونحوه ليست معقولات ثابتة ميزانية لكن المحسوس تعامل سبقه قد خلط وعقل
اختلاف الاصطلاحين وجب ان المعقول الثاني في المعنى **واحد** وهذا المعنى قوله من حيث انما في الذهن قال في
الحاشية الطاهر ان هذه الحاشية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليلية متعلقة بتعريف وعلى كل تقدير لا يخلو الكلام عن
لان الاول يدل على كون الوجود المعنى قبل المفروض والثاني يدل على كونه شرط للمفروض والاو لا يحذف هذه
الحاشية ولاكتشاف بقوله في الذهن كما وقع في بعض العبارات انتهى وقد تم اعتبار الطبيعة في المعقول الثاني بهذا
من خواص المحسوس اما المعقول الدواني فقد صرح بالشرط الوجود المعنى في عروض المعقول الثاني **قوله** وينفصل على ان
لا يكون في هذا ايضا من خواص المعقول الثاني الميزاني فانه يكون مصداقا نحو استقرار الذهن فلا يكون فزده ما دام معروض
المعقول الثاني موجودا في الخارج قال في الحاشية بعد التفرغ ان المراد بان لا يكون الخارج طرفا للمفروض ان لا يكون الاطباء
والمحل الخارجي فلم يكن المفروض حيث هو فزده موجودا في الخارج وانت لا يذهب عليك ان عبارة ما لم ان لا يكون
فزده ما به مصداق المحل على ما هو معقول ان لاجل المحل عليه موجودا في الخارج لان لا يكون فزده موجودا في الخارج اصطلاحا
مستغما ما راجع ان يكون معقولا ثانيا باعتبار صدق على شئ ولا يكون باعتبار صدق على فزاده معقولا ثانيا ولا يكون
المفروض موجودا في الخارج نفسه ثم ثبت ما هو صاحب الان في البين ان المقصود الواحد لا يخلف ثباته في المعقولة او ثباتها

اوتها بالنسبة الى ما يصنف اليه لئلا يتهم ان لا يكون فرد موجودا في الخارج اصلا لكن لم يبين بعد بيان انما اوعى هو
 منضمه فافهم **قول** وما يتوهم ان الوجود الواجب فرد الوجود قد اقتصر على العلامة العقلية شي بان الوجود لما كان فردا هو
 في الخارج وبغير ذات الباري فردا من اجل كونه لم يصح الحكم بكونه من العقولات الثانية وايضا قد تقتضى الخارج باطلافة
 يحاذر فلا يصح كونه معقولا ثانيا قال المحقق الروافى مجيبا عن هذا او لا بانكار كون الوجود من العقولات الثانية
 انما المعقول الثاني المشتق منه لا يفرق بين الحكم ولا يفرق من اطلاقها فافهم مع ان الاشكال غير ساغط كما قال المحقق
 ان الموجد معقول بان عدمه مع تحقق افراده وثانيا بان كون مفهوم ما من العقولات الثانية لا ينافي ان يكون له
 اذ هو فرد في الخارج يحل عليه مواطاة اذا كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن حصصه في العقل الاشياء فيكون باعتبار
 تلك المخصص من العقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا وبذا المفهوم من حيث انه عارض ليس
 باطلافة في الخارج والكان لمن حيث انه اخرى مطابق له في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة له
 في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون وجوده في الخارج
 بحسب الاعتبارات بل شرط ان لا يكون موجودا فيه بالا اعتبار الذي هو معقول ثان كما لمخصص في مثالنا انتهى فقد
 ظهر لك بهذا فافهم ان مفهوم واحد يختلف بتفاوت العقولات اوتها على خلاف ما زعم صاحب الاقضية المبيّن وقد
 استحكم عدم صحة تفريع المحشى من قبل حتى يقوم البرهان على خلافه **قول** واذا فهم مفهوم الموجود بحسب الحقيقة لم يمتنع
 افراد الكل حقيقة بالكل في ذاتي له والموجودات والكانات افراد الموجود لكن الموجود ليس ذاتيا لها فالتفريع من
 ما هو فرد بحسب الحقيقة وبذا لو لم يخرج من جواب اخر لتقصص الموجود بان له فوا عين الواجب فان الوجود الذي
 هو عين الواجب وان سلم كونه فردا الوجود المطلق لكن الوجود المطلق ليس ابتداء وفيه نظر فانه على هذا الوجه لو ان
 الهمية بهذا البقيد اعني لعدم وجود فرد له كما قد زعم من قبل فان الافراد الحقيقية للوالمية المعنى بهذه اللوالمية
 لما ليست بموجودة في الخارج وانما انقصت بمبادي اللوالمية فهو اذ رتبة لان افرادها مطلقا لا وجود لها اصلا
قول ليس في الخارج الالهية ثم العقل لغرب من التحليل الى الظاهر من هذا الجواب انه اذا بالانصاف خصوص
 الانصاف وقا بان لا انصاف للموجود بحسب الخارج فان الخارج ليس فيه الالهية والعقل لغرب من التحليل ترجع
 منها الوجود وبغيره وصفا لئلا يكون الانصاف في اعتبار العقل لكن يرد عليه ان انقص جميع العوارض الالهية فان

الخارج ليس فيه الا الموضوع ثم العقل يضرب من التحليل شريح منه العوارض الانتزاعية ويصف الموضوع بما هيكون انضمام
 في اعتبار العقل فانهم قال المحقق الدواني رحمة الله تعالى في الوجود بين اشكال كما مر الى الاشارة اولها شريطة في الوجود
 هو طرف الانصاف تقدمه على الانصاف ظهران الانصاف بالوجود الخارج ليس محسب الخارج لكن يلزم ان لا يكون
 الانصاف بالوجود في نفس الامر محسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان الكسفي المجرى كونه شتر عاين المهيئة
 بذلك الوجود لزم ان يكون الانصاف بالوجود الخارج محسب الخارج فانه شتر عن المهيئة الموجودة في الخارج فالوجود كما يشتر
 اليه ان يعتبر فيه بعد كون الانصاف مستلزما فبقا النعم من الوجود ان يكون المهيئة في ذلك النعم من الوجود غير مخلوطة بحسب الامر
 وكذا في الوجود العقلي ايضا بذلك العارض فظاهر ان المهيئة في الوجود الخارج وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة بحسب الامر
 لكن للعقل الساذج غير مخلوطة بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار موصى عن جميع العوارض حتى من هذا الاعتبار قصد النعم
 من الوجود طرف الانصاف وهو نعم من اتحاد الوجود والمهيئة في نفس الامر وقال فيما يستحق لحياته اخرى هي ان المعتبر في طرف
 الانصاف هو ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف والمهيئة لا يمتاز بحسب الوجود والخارجي عن ذلك الوجود
 بل بحسب الوجود في الدرس لكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر ولا لعقل ان يعتبر المهيئة بدون ما حفظه
 الوجود في وجود المهيئة في نفس الامر متماز بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كانت غير متمازة فمتماز بحسب نعم
 اخر من الوجود في نفس الامر ايضا ويمكن ان بكل كلام المحسني على ما افاد هذا المحقق ومع لا نقض بالادعاء الانتزاعية بحسب
 فانه يمكن ان بوجه الموصوف في نحو الوجود الخارج موصى عن تلك الادعاء ثم لم يتجه الادعاء فنخرج عنه بخلاف الوجود
 بر وعلى ذلك المحقق انه المكان المقصود بالاصطلاح الانصاف على كون الموصوف في طرف الانصاف موصى عن انفسه
 عنه ثم لم يتجه الصفه فلا كلام لنا في الاصطلاح بل المطلوب منها ان الانصاف الذي يحكي عنه بالانفصاف ويكون انفسه
 في اي طرف هو الصفه الثاني بالكون الانصاف به في طرف الدرس والاصطلاح لا يعنى عن الحق شيئا والكان المقصود
 ان الانصاف الذي يحكي عنه في القضا بالزمه هذا فلا نسلم ذلك بل يقول ان الانصاف الذي يحكي عنه وصدق
 ويكون صاها الاتحاد بين الموضوع والمحمول هو كون الموضوع في طرف بحيث ينضم اليه الصفه او ينضم عنه ولا شك
 المهيئة في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنه فيكون الانصاف به خارجا بل نقول مصداقه هو نفس تقرر الموضوع عليه
 كما في القوم الواجب حل محله او عكسه كما في الممكن وهذا التفرار عن قضا وهو المصحح للانتزاع الوجود فافهم قال

قال نوح بن ربي الانصاف الواقع لما كان عبارة عن ثبوت شئ بشئ في الواقع كان لابد ان يكون ذلك الانفعال
عن الشئ الاول وهذا المذهب هو المعبر عنه بمرتبة الاطلاق وهذا الاطلاق وان كان يجب اعتباره العقل لكن لابد ان يكون اعتبارا
مطلقا بنفسه لا يفتى وحكم العقل بثبوت امر لا في الواقع ليس لانه مجرد مجازي في الواقع منضم اليه شئ اخر وما
الا الاطلاق الواقع وان كان يجب الاختراع كان الثبوت انهم يجب الاختراع ثم نسم الانصاف الى ثلثة اف منها
ما يكون الانصاف متاخرا عن احد الوجودين او الوجودين معا وهذا انقسم تحقيقه في طرف الوجود والوصف
لاشك ان الانصاف يجب ذلك الطرف لان الاطلاق والعروض كليهما في طرف الوجود ومنها ما يكون الانصاف
متقدما على الوجود كالانصاف بالصفات السابقة على الوجود وفي طرف هذا الانصاف لا يسمع ان يجعل طرف هذا
الوجود والانصاف بالوجود مثيلا بالنسبة الى الوجود انما ربي ليس طرف الوجود انما ربي لان مرتبة الاطلاق والعروض
كلها متقدمة على ذلك والعروض فبسته انظر فيه اليه منها لا يسمع بل طرف الانصاف هو نفس الامر لان مرتبة الاطلاق
والعروض كليهما واقع في نفس الامر فبسته الطرفية اليها ولا يستدعي تقدم الموضوع في نفس الامر لان فرعها الانصاف
يؤخر سطر ولو اصطلاح احد على طرف الانصاف الذي نسميه انصافا عقليا بنا وعلى ان الاطلاق والعروض
يؤخر باعتبار العقل وان كان واقعا فلا يشترط ان لا يتوهم ان الانصاف في الواقع موقوف على اعتبار العقل
وثبوت الموصوف فيه واستسلم له بناء على فرعها الانصاف لوجود الموصوف او استسلم له لان الانصاف حقيقه
في نفس الامر وليس كونه عقليا الامعنى ان العقل لا يغيره مطلقا واقع فالوجود الذي هو لازم الانصاف هو
الوجود انما ربي ولا حاجة الى الوجود الذي يسمي هذا الانصاف خارجا بنا وعلى ان الوجود لازم لانصاف
وجود خارج لم يكن بعيدا ايضا ومنها ما لا يكون الانصاف متقدما على الوجود ولا متاخرا عنه كالاتصاف
ومافي مرتبة نظرت في الوجود الاطلاق هو الواقع وطرف الموضوع هو الوجود فان اعتبارا جانب الاطلاق جعلنا
الانصاف انظر الذي هو طرف الاطلاق كما فعل المحقق الدواني رحمه الله تعالى فطرف الانصاف هو نفس الامر
واذا راعينا جانب الموضوع فطرف الانصاف هو هذا الوجود ولو اصطلاح منها انهم على ان يسمى الانصاف بنا
بناء على ما ذكرنا وجعل مثل هذه الاصطلاحات عن المعقولات الثانية لم يكن بعيدا مع رعاية الشرط المذكور وجعل
الانصاف بالوجود انما ربي يجب الخارج بنا على الاعتبار الاخر الذي ذكره انما مع ان الوجود لازم الانصاف و

خارجي لغيره كمن يعبد الله قال بعد من الكلام وما ذكرنا طبعك ان يكون شئ طرف الانصاف ليس ان يعبد بل يخرج
 لا مجرد الاصطلاح بناء على استحسانات عقلية وعرفية والارضية سهل بعد ما اقيمت ان جميع الانصافات بغير المحرقة
 متحققة في الواقع وان لم يعتبر بغيره لم يوجد سوى ما اشتراط بالوجود والذمعي كالمحمودية ونحوها وانها لا يتوقف على الوجود
 مطلقا بل يستلزم التوقف ان كان في خصوص بعض المواد انتهى وهذا القابل للانصاف كون الموصوف
 خالدا عن الصفه ثم لحق الصفه كما فعل المحقق الرواني لكن جعل طرف الانصاف كلها بنفس الامر وجعل باقي الاقوال في
 طرف الانصاف اصطلاحا وانت لا تذهب عليك انه ما وارا دخل الموصوف ان اراد ان الموصوف بحيث
 سلب في صدق حقيقته الوصف فهذا من ان الاوصاف في حيزها كلها مسلوقة عن مرتبة الذات لكن هذا افعلو
 يكون في الثاني ان الصف في الوجود اني ربي ووجوده لان المبتدئة الموجودة وان كانت معوضة الوجود والوجوب لكن هذه
 ليست ذاتها بل هي سلب في مرتبة الذات لان حاصل هذا السلب ان الصفات ليست عينها ولا اخر كيف لو لم
 يصدق ليست المبتدئة في حد ذاتها هذه الصفات حاجتها لصدقها لثباتها اعني الالهييات التي حيزها فيكون الصفات
 ذاتيات للمبتدئات ههنا واذا كانت المبتدئات الموجودة خالية عن هذه الصفات في الخارج بالعملي المذكور
 ولا شك في انها في الخارج بحيث يصح اشتراكها وهو العوض فقد ثبت الانصاف في الخارج بقية بقية
 خارجية وكون الانصاف في نفس الامر لا ينافي في هذا لان الخارج النور من انما نفس الامر بل هو النور لا ثم وان ارادنا
 ان نعلم ان لا يعرض للصفه فهذا باطل كيف ولو كان افعلوا بهذا المعنى في نفس الامر كان عرض الصفه لازمة
 للمبتدئة فيها اجتماع التقيضين ثم الكلام في الانصاف الذي هو مناط مطابقة القصد الحائكة كما يظهر من نصهم
 كون امثال زيد موجودا في ذات على كون الانصاف محبا ويحتمل انما في الدرس يظهر انه ليس الامر بالصفه
 باحد الوجهين اما بالانضمام او بالاشتراك وعلى هذا العوض بالوجود وليس الثاني الخارج فان تصور الخارج
 لا تصور الوجود والخارجي وباقي الامور اصطلاح محض لا يعني من الحق شيئا ثم انهم استدلوا على نفي عرض الوجود
 لموجود في الخارج وزيادته عليه في تارة بان ثبوت الصفه في الخارج يتوقف على وجود الموصوف وهذا
 لا يتصور في الوجود ونحوه وقد عرفت ان هذه القصدية ممنوعة وانما يستدل على الثبوت الاستسلام فقط واما
 بان الوجود لبعض المبتدئة من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهذه العبثة انما تعرض للمبتدئة في العقل

في العقل وادخاله في الخارج فالوجود والما يوضع في العقل وهذا مستدل بالثبوت المحقق قدس سره الشريف في جوهر التوحيد
 واقرض عليه العلامة القدسي بالانقضاء بالصفات الزائدة في الخارج مثل السواد والياض فانهما عارضة لموجود
 من حيث هو ومنقطع النظر عن السواد وبان الحقيقة من حيث هي موجودة في الخارج فيضمن الوجود لها فيه ^{المحقق} مستدل
 الدواني ان كان الديل بان الحقيقة الاطلاقية من الصفات انما ثبتت في مرتبة متقدمة على الصفات وهذا ممكن في
 السواد والجسمان الجسم لمرتبة متقدمة ليس فيها السواد ومقابل فيكون الحقيقة الاطلاقية عارضة لمرتبة
 المرتبة في الخارج ولا يمكن عرض الحقيقة الاطلاقية عن الوجود والعدم في الخارج في مرتبة متقدمة على الوجود
 لمرتبة في الخارج متقدمة على الوجود وانت لا بد من عليك ان الحقيقة الاطلاقية لا بد من عرضها للاحكام
 بالقياس اليه لان ربح الحقيقة الاطلاقية عدم احد الصفات وهو المكان الصفات عارضة بل هذه الحقيقة كانت بنفس
 الشيء وليس فيه تقيد بهذه الحقيقة ففرض هذه الحقيقة بمعنى ان يكون عنوانا ومقتضا عنه انما هو بنفس الشيء و
 هو موجود في الخارج فافترض انما هو في الخارج وان اراد التقيد بهذه الحقيقة لمكون الوجود وعارضا للشيء من هذه
 الحقيقة لمصنوع بل الوجود وعارضا لنفس الشيء المعبر عنه بهذه الحقيقة وقد بني الكلام على حلول المصروف عن الوجود وقد
 عرضت ما فيه فتذكر وقد ما وقع فيها نوع من الاطبا لما كان زلت فيه اقدام المبدء **قوله** ثم حقيقة كون الشيء كونه
 فيجب معنى ان حقيقة كون الشيء الصورة العامة باعتبار وجوده بالذات من قياها بها هو ليس وجودا فيها فان الوجود
 الذهني وجود في نفسه وهذا وجود رابطي فلم يكن كطبيعة الصورة مشروطة بالوجود الذهني انما المشروطة بالوجود والارادة
 وهذا انما يتبين على مذاهب من يرى الطبيعة عارضة للصورة الذهنية ثم جردا عليه ان هذا الوجود والباطني وجود
 خارج عند المحسوس فيكون الوجود الخارجي شرطا لوجود المعقول الثاني وهذا المحسوس بقول الذهني بناء على المعقول
 الثاني شرطا لوجود الخارج من حيث لا يربط به شرطا على **قوله** مع ان في المعقول الثاني عدم شرطية الوجود
 الذهني في حال في الحقيقة بل النظر الصحيح يحكم ان المعقول الثاني على قسمين الاول ان يكون الذهني شرطا لوجوده فقط
 والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا لوجوده ايضا والاول حيث منه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود والتمتع والثاني
 بحيث منه في علم المنطق كالجبرية والكلية انتهى ويستغنى ان يعلم ان القسم الذي يكون الوجود الذهني طرفا فقط من
 اشتراط فلا يظهر لوجه الا بان يكون الوجود الذهني لخواص الانصاف فان الوجود الذهني لا اعتبارا له اعتبارا

في الوجود واعتبارانه في نفس الامر دون اخرى الخارجة وان اتفق هذا الاعتبار في ضمن الوجود الذي هو في العوارض للمعقول الشئ
 بهذا الاعتبار وهذا العجز الانصاف في نفس الامر فكيف يصح كون العقد المنعقد به قضية وبنية فافهم **قوله** وبما قررنا ان
 انصاف الوجود لا يوجد في نفس الامر بل في طرف الانصاف كما قد ما يمكن التعرّف فيه ولا يمكن التعرّف بحسب الخارج ولا يجب ان
 فان فيها مطلقا محضا واما التعرّف في الملاحظة فان للمعقل ان يلاحظ الحقيقة سواء كان الوجود وثم يعتبر بالملحوظ بالوجود و
 قد عرفت ما فيه وقد عرفت انتم انه متى لم يكن الوجود الذي هو في شئ طائفة الانصاف فقد صار هذا الانصاف بحسب العارض
 فيكم انظر في نفس الامر فافهم **قوله** لان القضايا المعقولة منها كلها ذواتيات لا تخفى على المتصف ان القضية
 الذميمة لا يكون حكايته عن الوجود في القضايا المعقولة من الوجود والعدم والوجوب وليست حكايته عن الوجود في فان
 مصداق الوجود الخارجي فيقرر الحقيقة في الخارج نفس او مع حيث زيادة مصداق الخلق تاكيد لعدم الخارج بل لا ريب في مصداق
 الوجوب تاكيد لقرره بنفسه او بالجماع فلهذا حكايته عن التقرّر الخارج فيكون القضايا المعقولة منها خارجيات
 ثم بعد النزول نقول ان الوجود الذي هو في شئ طائفة الانصاف في الانصاف هذا الامر فيكون هذه
 القضايا حاكية عن انصاف الموجود بالوجود وذكورة في نفس الامر فيكون حقيقتات والحقيقتات لا بشرط الوجود
 الذي هو في ولا الخارج في كل الوجود وفي نفس الامر من ان يتيقن في اتى طرف كان فيكون هذه الامور ثابتة لما في الخارج انتم
 فيحصل كونه معقولا ثانيا وبما يصح الحكاية خارجية فالحق اذن ان الحمل ان جعل وجودا مطلقا فافضيه حقيقة وان جعل وجودا
 خارجيا فافضيه خارجية وان جعل وجودا ذاتيا فافضيه ذميمة فافهم ولا تنزل فانه منزلة **قوله** فبذلك الوجود لا ينزل عليه شيء
 ولا الوجود ليس الا لانه يمنع شي هو وجودي الواجب ولكن المحققين فانه بعد تسليم التام في والمصدر في وبنية
 سواء في توحيد الدلائل وبذلك البينة جواب المص **قوله** والنسبة بينهما نسبة مفهوم الشئ الى معنى ان الوجود والمصدر في صادق
 على الوجود الحقيقي صدق فاعضيا فهو مرجح من وجوبه فيكون منه وبذلك الوجود الذي يقر عليه راي اكثر المحققين منهم ان الحق
 قد سدد وقاه عبارات الشيخ ابن سينا البصر يدل عليه واختاره الفخر المولوي في شرح الاشعارات بل لم يغير فيه خلافا
 تقدم لانا انكر السلطنة الفخرية في الوجود والمصدر في لكنه مع ذلك انكر ان يكون الوجود بمعنى سوى المصدر في وحده
 الخلاف ثم من علم من المحققين منهم الخشعي وافق الفخرية في ان ليس الموجود بذرا وحقق ان المصدر في ليس منا
 للموجود يدل عليها اذ هو الوجود الحقيقي هو مصداق هذا المفهوم المصدر في **قوله** اما الثاني فهو يتعلق الشئ الحق قال في

الحاشية قد سبق ان ما هو وجود حقيقي للممكن تمام بذاته وليس قابلا بالممكن لاعلى وجود الانضمام لاعلى وجود الاشتراك فلا يشترط
 حصول الممكن من تعلق وارتباط بذلك الوجود الحقيقي لنفسه تمام بذاته وقد سطر ما يكون منشأ الاشتراك الوجود المصدر في
 الحقيقي تمام بذاته نفسه منشأ الاشتراك ثم صرح بان منشأ الاشتراك هذا التعلق وهذا البعض يمكن الوجود الحقيقي هذا التعلق
 فلا بد من الاشتراك على منتهى النسبة في كل هذه ولعل الدنيا والشيء هذا التعلق صدقة الممكن يمكن الوجود الحقيقي صفة لعل تنزيه
 وتقال سم ما شئت بالوجود الحقيقي لكن منشأ اشتراك الموجودية هذا التعلق وهو صدقة الممكن فهو الاشتراك او التعلق
 فظن محمد الشافعي **قوله** وذلك المفهوم لا يتحمل على ما يغايره ايج قد ادعى ببناء شبهة الفطرة بعد محمولته هذا المعنى الاشتراك
 على ما يغايره الاشتراك فانهما يستحيل حيث استدلال المحقق قد سطره على عدم كونه هو الوجود ومحمولة مع عدم وجود
 استدلاله المعروف بل هذا التناقض **قوله** وبالمعنى المكشوف لك ان الامر في في الحاشية اعلم ان انفصال ما بالوجود
 فوايزه لخصه هو عين في الواجب ورايد في الممكن قول لا يساعد البحث والتحقيق لان اكل العرضي ما هو النسبة اليه
 عرضي مختلفان حقيقة ولا يتصور الاتحاد وبين العارض والمعرض في الحقيقة فالوجود يجب الحقيقة ان كان هو العارض
 فافترس ليس هو وجود حقيقي وليس الواجب وان كان عين المعرض فلا يكون لوجود معنى واحد
 اهل تعدد وانتهى وانت لا يذهب عليك ان الزام تعدد معاني الوجود والحال لان هذه الافراد مختلفة فلا يمكن
 ما هو الوجود معنى واحد فهذا الزام الغاير وعلى من يقول بتعدد حقائق الوجودات الخاصه لاعلى من يقول بشتراكها
 وهو يفرق ذلك يقول النبي والى الدليل ويشبهه اليه انه باشتراكها بهر هذا المعنى الاشتراك لا ما هو وجود حقيقي
 من اوجه وحد زعمه البيان وان كان الزام لان تعالى الوجود بصير متعدد قد يطبق على المعنى الصدري وقد يطلق على هذا
 الفرد فلا يخفى فانه قد اعترف به ان لفظ الوجود يدل على معان كثيرة فلا حلف فيه **قال** المم فليكون كل
 وجود واحد في معنى على ان معنى واحدا لا يختلف في افراده بالقيام بالموضع وعدمه **قال** المصحح انما ساقى
 عدمه في الواجب ايج هذا يجب الظاهر فترحمه لانه جيم مقصود والمجب لان فيه تسليم ان ليس في الواجب شيء يكون
 مناط الموجودية قابلا بل نفس الذات متبوع مناه وان طالب الحقوق بين الواجب والممكن ونظامه ان كان
 على ثبوت هذا الامر لا يضر المحجب فان كان بعدد الوجود على من زعم الزيادة في الواجب لاني عدد واثبات الزيادة
 الممكن فانه في الفطرة معزوف عند لان يقال مقصوده التزمنا نحن عدم الامر ثالث الذي يدعي عينه في الواجب بل

مدعي ان الوجود في العالم يقام المحذور ومنها فكل من الذات ثابتة بنسب الوجود **قال** روي الله تعالى فيكون الوجود
 بالتشكيك عارضا لا يصدق عليه من افراده احد فانه لو دلي من اثبت للوجود افراد غير المخصص ان الوجود مقول بال
 على الافراد والمقول بالتشكيك عرضي لا يحد فكل الوجود عارضا لافراد غير المخصص لان الكل يكون ذاتا بالنسبة
 الى المخصص وهذا انما يتم لو ثبت اختلاف الوجود في الصدق على الموجودات بان يكون وجود الواجب في كونه وجودا
 اولى واقدم واغنى بخلاف وجودات الممكنات في كونها وجودا اولم يقع عليه دليل ولا شهيد بدعيته وان ادعى القوم
 والذي يكلم به البديهة هو ان تحقق الوجود في الموجودات مختلف ولذا قال المحقق في تقدم المشكك هو الموجود بالنسبة
 الى الموجودات لا الموجود بالنسبة الى الموجودات ثم ان عدم جواز التشكيك في المبتدئة والذاتيات مقدرة فوجد في اكثر
 المراجع حجة بان تكلم فيه ونظر ان الحق ما هو مقول قد اختلف الاشراقون والمثاليون في جواز التشكيك في المبتدئة
 الذي في فقال الاشراقون نعم وقال المثاليون لا وحصر التفاوت التشكيكي في اربعة تفاوتات بالتقدم والتأخر والا
 ولوية غير الاولوية والاشدة والضعف والزيادة وانقصان وفسر الاولى بالتقدم بالذات المتساو للتقدم والتأخر
 بالعدد وبالطبع ليلير والنقصان بالتقدم الزماني عارضا لاجزاء الزمان بالذات ولا ينفع كما يستظهر ان الله تعالى
 واختار المحقق الذي في تفسير اشارت كون فرد بحيث يصح اشتراكه في مثال الاخر بحيث تدرب او تام العانة الى انه
 منها مثال الاول شدة ولاخر ضعيف المكان هذه الاشكال غير متباينة في الوضع والاشارة فزاد وناقض الكائن متباينة
 في الوضع والاشارة وقد فسر كون انما الشئ في فرد اكثر من انما في فرد اخر وقد فسر كون فردا قابلا بنفسه واخر قابلا
 بمحل والتميز الاول وفي البحث واما التفسير الثاني فلم يعلم بعد وقد فسر البعض كون الكل في فرد مقتضى الذات وفي اخر غير
 مقتضى الذات وبهذا التباين والاختلاف بالذاتية والتميزية بان يكون الكل ذاتا لنفسه وعرضيا لغواخر والمحقق الذي في
 صرح بان من التشكيك بالاولوية وايضا قد خرج ما يكون في فردا بسبب وفي اخر بسبب كالموجود وفي الواجب الممكن
 انهم خرجوا بانزله ولا يمكن تفسيره بعد الثلاثة الباقية والاحار المحقق في هذه التفاوتات عطفها على انهم خرجوا بخلاف ذلك
 تفسره ما يكون في فرد يقتضي الغير فيكون ملازم اول وفي اخر غير مقتضى الغير فيكون اولي سوا كان مقتضى الذات اثبت
 من وجوب افتقار الاشراقون فسر الاشدة بكمال المبتدئة في بعض الافراد هذا الكمال قد يكون بحيث يكون انما اكثر
 وقد يكون بحيث يكون انما اكثر وقد يكون بحيث يصح اشتراكه في مثال الاضعف وقد يكون بحيث يقوم بنفسه هذا الكمال

ان المحقق في الجوهر ليس معرفة وفي العلم ليس زيادة وفي الكيفية ليس شدة فقد اختلف الاسامي باختلاف الحكم لا باختلاف
المعومات في انفسها والاخرى ان يفسر الشدة بهذا التفسير ليكون النسخ في امر واحد او قد فسر المعقود الى انفسهم
علم تجويز الاسم السابقة في الذات قبل الباعث على ذلك ضرورة كثرة آثار الحيوان في بعض الحيوانات وضرورة قيام
فردا في سائر في الذهن في المحل وفي الخارج في محل وفيه تامل يظهر لك عند التامل اصطلاح ثم الحلات انما وقع في التشكيك بالكلية
الاربعة قال شرا في كونه في المليات والذاتيات الساون يكتلونه فيها كما نض عليه الصدر الشرا في وتفيد حرم
انه سهل تصف البنية الذاتية في نحو من اتحاد الوجود بانفسهم والاولوية على نفسها في كونه اخر من دون واسطة في
المعرض وسهل كل البنية في نحو من الوجود في نفسها في كونه اخر من دون انفسهم شتى وافضل او عارض من دون واسطة
في معرض فلا شرا في كونه فالوانهم المساون قالوا لا انوي حج اتباع المسايين ما ذكره المحقق الدواني فلفظ عليه
قد استدل ذلك المحقق على نفي الاولين باستدلاله النسبة الذاتية الى ما بعد ذاتي اول ما يتوجه اليه النقص بالعارض لما ذكره
اولى بالنسبة الى البعض باليكون مقتضى فانه اقدم باليكون التصاقه على الانصاف الاخر والآخر في مثل ذلك
في الذاتية كيف والذاتيات غير مجموع لظواهرها البيان لا يتوجه الا على تقدير كون الاولوية بمعنى كونه مقتضى الذات
فالاولى ان يقال لما ذكره باليكون في البعض مقتضى غيره دون البعض وهذا يجري في الذاتية ثم هذا الحكم منقوض
لانهم قالوا الفصل الصورة متحدان بالذات وقالوا الفصل بسيط فيلزم بساطة الصورة لان ذاتيات الشيء
لا تختلف باختلاف الاعتبار فالجواب صدق على الجسم صدق ذاتيا وعلى الصورة النوعية والجسمية صدق عينا فقد
اختلف الذاتي بالتشكيك فيكون صدقه على ما هو ذاتي له اولى من صدقه على ما هو عرضي له والجواب هو ان المقصود
ان الذاتي لا يختلف فيما هو ذاتي له بالتشكيك لانه لا يخالف صدقه على ما هو ذاتي له صدقه على ما هو عرضي له ثم ان
لا يصدق على المادة بما هو عين وعلى النوع بما هو جوهر فقد اختلف صدق الذاتي بالنفسية والجزئية وقد عذر المحقق
الاختلاف بهذا النوع من التشكيك ايضا واتضح لكل العالي على السافل بواسطة حمله على المتوسط فيكون صدق العالي
على المتوسط اقدم من صدقه على السافل فقد اختلف صدق الذاتي بالتقدم والناظر والجواب ان المقصود ان الذات
لا يختلف في افرادها متباعدة في الوجود بحيث لا يكون احدها واطلا في الاخر فقد اندفع النقصان ثم البيان الذي اورد
هذا المحقق لا يبرر على دعوى البديهة وهي التسميع في محل الخلاف خصوصا اذا كان المخالف فيه ممن هو من سائر الحكماء

والثالثه ذلك ان تبين التشكيك بالافترية في الدائيات انما يحقق له ذلك في مستقبل القول الثالث والافترية في
 محتاجه الى الجدل في نسخ حقيقتها وتفرمها بها ومن المتحقق له ان يمكن ان يكون فردا من حقيقته على فرد اخر من
 الثالث ايضا فليكون حيث قالوا بعليته الدورات العقلية بعضها بعض ولو توسط الارادات والتخييلات قد
 تحقق فيما سبق وبين في مستقبل القول الثالث انما لا تعالى ان الشخص ليس بالاحقيقة التجارية في نحو من الوجود فان المبهمة
 بسج حقيقتها على في نحو من الوجود اخر من صدق حمل المبهمة والذاتي ليس النفس الحقيقة المتفردة فصدق المبهمة والذاتي
 على فردا على تصديقا على فردا اخر من دون واسطة في العود من هذا ما رماه ويتبين ايضا ان لطلان المجموعية الدائية
 على القول بالجلل البسيط في خلاف ما فهمنا استدلال ذلك المحقق على نفى الشدة والزيادة في المبهمة والذاتي بانه انما ان
 الشدة والزيادة على الرئيس في الضعيف والناقص ام لا على الثاني لا فرق بين الشدة والزيادة والناقص على
 الاول فذلك الامر اما داخل في حقيقة الشدة والزيادة فقد خالف الضعيف والناقص بالمبهمة فالتشكيك بالاعراض
 فالتشكيك في هذا المعارض في الذاتي المعروض بهذا البيان لولم تدل على نفى القسمين الاخرين ايضا بان يقال
 المقصود الاول انما ان يستدل على الرئيس في المعارض غير الاول ام لا على الثاني لا فرق وعلى الاول فاما داخل في
 حقيقتها فقد خالفها مقابلتها بالمبهمة او عارضها فالتشكيك في هذا المعارض لكن لما كان انتفاها بدلين
 بدليا في زعم افرادها وادعى فيها البديهة ثم انه اورد البعض باختيار الشئ الثاني من التزويد الثاني والضعف على
 لزوم خلاف الفرض يكون التشكيك في المعارض في الذاتي واستدلاله يجوز ان يكون حصته من هذا المعارض من
 المبهمة والذاتي موجودة في فردا من جهة اخرى موجودة في فردا اخر والامر الزايد والناقص خارجا عن قوام المبهمة
 لكنه يعتبر في قوام الحصته ومثله يدور على الشئ الاول من التزويد الثاني ان دخول هذا الامر في المبهمة الشدة واصلا
 الشدة والضعيف بالمبهمة لا يمنع من تشكيك النفس او يجوز ان يكون حصته من موجودة في المبهمة الشدة اشدة من جهة
 اخرى موجودة في مبهمة اخرى لكن قد ورد بهذا المورد عقل عن تغير الدليل على ما هو عليه فان حصل بل تشكيك
 على انفراد يكون موضوعا بالذات لشدته ام لا على الثاني يكون موضوعا لشدته الضعيف امر واحد فلا فرق و
 على الاول في هذا الامر اما داخل في حقيقة الشدة فيكون الشدة والضعيف حقيقتهما واما عارض فيكون
 الشدة هذا المعارض في الذاتي المعروض ولا المبهمة المفروضة مع لا توجد لذلك الايراد وكذا لا توجد الايراد

التشكيك

او هو ان الشدة تشمل على امر ازيد داخل او عارض يمكن كونه واسط في الثبوت بثبوت الشدة للمبته المحسنة المفروضة
فيه ثم تبقى على الدليل حل بوضع الدفع بالامتنان ان الشدة لم تشمل على امر ازيد داخل ولا عارض ولا استحالة في كون
شئ واحد معروف في الشدة والضعف في اتحاد الوجودات كما لا استحالة في عدم احتمال النوع على امر ازيد متميز
الاشخاص في اتحاد الوجودات لعدم الفرق منسوخ فانهم تم على الدليل نقوض منها النقص بالعارض بان نقول العارض
في الشدة اما ان يشمل على امر ازيد ليس في الضعيف او لا على الثاني لا فرق وعلى الاول فاما داخل قد اختلفا فاما
عارض فلم يتبع التشكيك في هذا العارض بل عارض في عارض العارض والجواب بان اتحاد الثاني وعدم الفرق منسوخ لان
الصدق تابع للمصدق والمصدق منها امر عارض الصادق وهو المبدء ويجوز ان يكون المبدء التاميم في الشدة اشده
التاميم في الضعيف ويكون المبدء ان متماثلين بالمبته ولا يورث تماثلها بالمبته تماثل الشئ انما شئ من العدم
المشترك بين المبدء التاممين وهذا لا يتصور في الذاتي فان المصدق في الذاتي ليس امر خارج الصادق فلو لم
يشمل على امر ازيد جاز عدم الفرق وهذا واضح وما قبل معنى المشتق بمعنى بسيط بنفس المبدء او امر خارج وعلى تقدير
الكلام فيه كما سلكنا في الذاتي بان يقال ان كان هذا الاختلاف في نفس معنى المشتق لزم التشكيك في المبته وان كان الاختلاف
في امر اخر فلو خلاص الفرض سافط بطر سافط باذني تامل فان معنى المشتق بسيط كان عين المبدء او غيره او مركبا من ذلك
والضعف والنسبة او من الضعف والنسبة صدقة على افراد التي يورث في لها غير مختلفة لكن صدقة على وهو عرض بالنسبة اليه
تابع لمصدق الذي هو امر ازيد على الصادق فهذا المصدق اذا اختلف يكون صدق المشتق مختلفا قطعاً ومن انكر
هذا انكر حكم الفطرة ثم هذا الجواب لا يغني عن التي شيئا فان الشئ انما اشتق من المعنى المحسني المشترك بين الشدة
والضعف وهو غير مختلف والاختلاف انما جاز من الفصول فيجب ان لا يختلف صدق المشتق في رفع التشكيك اساساً
وما قبل ان كان ان نفس السواد يوجب صدق المشتق كذلك اختلافه يوجب اختلافه فليس شئ لان نفس السواد لم
تختلف وانما اختلف مقوله التي هي عرفيات بالنسبة اليه فهذا الاختلاف لا يوجب اختلاف المشتق كيف والاد
المختلفة لخاصة في صدق المشتق فلا يوجب اختلافه قطعاً ولعل نقض انكر المحسني في بعض تصايفه كون
الاختلاف باثمة والضعيف تشكيكاً بل معد من موجبات التشكيك بالاولوية فان صدق الاسود على ما فيه
السواد الشدة او على من صدقة على ما فيه الضعيف وهذا ايضا لا يعنى من التي شيئا فان المبدء التاميم او ان لم يختلف انما

اختلف عبارته التي هي في فصول رايته بالنسبة الى الانواع المندرجة وهي لغاية في المصادق لم يخلف اصلا لا يشده
 ولا بالانواع فلا تخلف الصادق قطعا فمن المكون الذاتي والمهيئة مختلف فعليه ان يترك كون العارض مختلفا
 اي اختلف كان بالا وكونه او بغيره فافهم ثم انكار كون الاختلاف باثبة تشكيكا ان كان انكار البعد الاختلاف
 في المستقات راسا فهو مخالف للضرورة العقلية فان الضرورة قاضية بان صدق الاسم مختلف باثبة لا يصح
 قطعا وان كان امر اصطلاحيا بان دفع الاصطلاح على ان هذا النسخ من الاختلاف وان كان منقضا لكن لا يسكن
 فالاصطلاح لا يعني في دفع الاستفهام قطعا فافهم واحسن التدبر وما ملكت ايمانك انكشف حقيقة الحال انما تدبرت
 وصحت اتباع المسائل متحررين كالخارجي في الصمى ومما انقص بالزمان فافهم فانوا الزمان حقيقة انصاف
 تقدم بعض اجزاء على البعض بانها من غير واسطة اصلا فنقول الحقيقة الزمانية ان اشتملت في التقدم على
 امر ليس في المتأخر فهذا الامر اما داخل فيه فاختلف التقدم والمتأخر حقيقة فلا يمكن الاتصال بينهما واما عارض
 فيكون سادس التقدم والمتأخر عارض الزمان لا الزمان والكلام في هذا العارض كالكلام في الزمان وان لم يشتمل
 يتبين بين التقدم والمتأخر فرق فلا وجه لان يكون هذا متقدما وذاك متأخرا فان تحقق الدوالي رحمة الله تعالى
 كما ان الحكم المتصل بمقدار الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة المتعقبي هو التقدم والتأخر
 ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم ولا امتداد يقتضي ان يقع فرض الاجزاء فيه فملك الاجزاء هو التقدم والتأخر لان
 كل الامتداد او كان استمرار التقدم في محله بعض من ذلك التقدم ولا معنى للتقدم والتأخر الاخر ان من ذلك
 الامتداد احد ان هو وصال فيه والكلام في ان لم يختص هذا الجزء او المحل بالتقدم والتأخر بالتأخر كالكلام في ان لم
 يختص هذا الجزء من المقدار بهذا المحل بهذا الوضع المعين ولا شبهة في ان بنية الجزء لا يحصل بدون ذلك فحصل
 السوال ان لم كان هذا انتهى وانست لا يذهب عليك ان اجزاء الزمان ليست متوالية مثل العقدة والكرات
 بل لما حفظ من الواقعية كيف ولو لم يكن لها واقعية لزم ان يكون التقدم والتأخر ايقاعات الانواع او اذ كان
 لها واقعية فحصل هذا يرجع الى ان بنية كل خبر لا يتوصل اليه بالتقدم والتأخر والسوال في البنية بانها كانت بنية البنية
 باطل فالحقيقة الزمانية في بنية يقضي التقدم وفي اخرى يقتضي التأخر قلنا ان نقول مثلا بانها ان البنية السواء لا يحصل
 الا باثبة وببوتة اخرى منه لا يتصل الا بالضعف والكلام في ان بنية البنية ثم حاربت بنية البنية باطل البنية

والهوية ليست مستندة على امرزايد انما يتحصل الهوية في اتحاد الموجودات كما اتفقت به هذا المحقق ايضا فالحقيقة البروتية
 قد يصير في نفس الوجود بهوتة فيصنف بالاشدة ويصير بهوتة اخرى في نحو اخره فيصنف بالضعف من دون الاشكال
 على امرزايد فافهم ومنها انقص بالاشتمال للحقيقة الواحدة فان الشخص عند فهم ليس عبارة عن الهوية وعن الارض
 بل الشخص هي الهوية لا غير فنقول الشخص الواحد ان اشتمل على امر ليس في الشخص الاخر فهذا الزايد المكان والخلازم
 اختلاف حقيقة الشخصين المكان عارضا فالهوية متوقفة على هذا العارض والعروض متقدم على العارض
 بالوجود والهوية فليعلم ان يحصل الشخص قبل اية شخصيته وان لم يشتمل على امرزايد لم يعدم الفرق بين الشخصين
 ان الهوية وان لم يشتمل على امرزايد لكن الفرق بانها يصير في اتحاد الموجودات بهويات كثيرة متمايزة فمثل نقول منها
 وان لم يشتمل على امرزايد ليس في الضعيف لكن يصير بهويات كثيرة متمايزة بالاشدة والضعف في اتحاد الموجودات
 وبالمثل ما يقوون في الاختيار بين الاشخاص نقول مثله في الاختيار بين الشديد والضعيف فافهم ومنها انقص بالاشتمال
 الكلي لكثرة الآثار وتقلتها فنقول لا شك ان الآثار الكثرة لكل قد تترتب في بعض الاشخاص وتقلتها في البعض
 على الهوية الكلية فان كان هذا الاختلاف تشكيكا فقد بطل ما نؤمنه من امتناعه وان لم يكن تشكيكا فنقول ان اشتمل
 الكثرة انما على امرزايد ليس في التقليل الاثار فان كان هذا الاختلاف فيها بالحقيقة والمكان عارضا خارجا لم يخلو
 هذه الآثار لهذا العارض لا على المفروض وان لم يشتمل على امرزايد خارجا يعدم الفرق بين الكثرة الاثار والتقليل الاثار
 لا يخلص من هذا انقص الابان تعالى بالاشتمال على امرزايد عارض وغيره ان هذه الآثار العوارض اما اثر الهوية الاثار
 تنوع مختلفا اصلا بالعدد والكثرة مع الحاجة الى اخراج الاختلاف بهذا النحو من التشكيك فانه مدعى امتناعه بالاشتمال
 ومنها انقص باختلاف الهوية في الوجود في العيني والعقلي بالضرورة والادوات فنقول الهوية تتمايز بنفسها من دون
 محل ان اشتملت على امر ليس في الموجودات اما داخل فقد اختلف المحل في الدهرن والمحل في العين حقيقة
 او عارض فنقدت الحلول وعدم الحلول لهذا الامر العارض مع عدم حاجته ذاتية وقد استر طلبا في الحلول الخارجية الذاتية
 وان لم يشتمل فقد جاز عدم الفرق قلما واحارت في العقل تماحجه الى الموضوع دون الخارج في الخارج تماحجه الى المادة
 ودون العقل والتقليل الاقتراح وعدم الاقتراح نشأ من البهوات والسؤال بان هذه الهوية لم حارت هذه الهوية
 باطل نقول مثل هذا انها كما علمت فافهم واستدل الشيخ المقتول على جواز التشكيك في الهوية والذاتي بان الخط

انما يزيد على خط اخر من قبيل الخطبة البار اخر وكذا السواد الشديد لا يزيد على اخر ضعيف الا ينقص السوادية فقد نحقق
 التشكيك في المية بلا يزيد واجاب المحقق الاول في عن الاول بان لخط لا يزيد في نفسه باهر خط على اخر اصلا بل انما
 عرض مقدار اضافي حدث الزيادة من قبل فان المقدار اذا قسم الى المقدار اخر ينقص هذا المقدار بانه زائد و
 ذلك ناقص وانما في فلا يزيد ولا ينقص ويظهر هذا من كلام النصير الطوسي في تحريره كتاب اقليدس فان قال في
 صدر المقالة ان ستة المقدار يعتبر بار من حيث هو كمية بنفسه وناز من حيث هو كمية بالنسبة الى مقدار اخر من
 جنسه فالنسبة هي كمية الاضافة قيل عليه لا يجب للتشكيك ان يكون التشكيك بار التفاضل فبذلك لا يصح
 التشكيك في شي اصلا واذا لم يجب كونه ما به التفاضل لاجل الاضافة عارضة كون المقدار المقارن من تشككا
 فانه قد وجد فيه الاختلاف والشك لاجل الاضافة وهذا في موهبة بعد تسليم كون التفاضل لاجل الاضافة العارضة
 فان محصل الكلام ان المقدار في نفسه لا يزيد ولا ينقص او اضافة مضافا الى مقدار اخر في يصح التفاضل بالزيادة حقيقة
 عارضة للمقدار الاضافي والمقدار الحقيقي العوض فلا يصح المقدار الحقيقي تشككا لان التشكيك ما يكون معروضا
 بالذات بلا واسطة في العوض ولا يتوهم ان يصح التشكيك في العارض فان موضوع الاختلاف فيه المبدأ والقيام
 لان المبدأ والقيام موجب لعرض الاختلاف لصدق المشتق لكن صدق المشتق يكون معروضا بالذات لا بالعرض
 فقامل ثم هذا الجواب ليس شئنا لانا لا نجد اضافة سوى مفهوم الزيادة حتى يكون معروضا لها بالذات بل المقدار في
 موضوع للزيادة بالذات لكن لما كانت الزيادة اضافة لا يعقل عرضها الا بمقابل الى مقدار اخر مثل ثم بعد التزل
 الاضافة معنى اعتباري لا يصح اضافة بالزيادة والنقص فانهما من المواضع التي لا ينصف بها الا الموجود العملي
 الا نرى انهم يستدلون على بطلان البعد لمفهوم المكاني باز منصف بالزيادة والنقصان ثم بعد التزل لو كان هذه
 الاضافة موضوعا للزيادة بالذات بصحة حقيقة كمية والكلام في التفاضل بالزيادة والنقصان كالقوله في التفاضل
 المقدار فيها فافهم واجاب البعض بان الموضوع بالذات للزيادة والنقصان هذا المقدار والهندية وحل في الاضافة
 بها دون المية المقدارية حتى يلزم التشكيك في المية وانت لا تذهب عليك ان هذا القائل ان اراد ان الهندية
 الزائدة على هذا المقدار معروض لها بالذات فهو باطل لان الهندية ليست ازايا اموجودا وان اراد ان الهندية
 من المقدار منصف فبذلك ليس الهندية ليست الا المية المنفردة في نحو من الوجود فالمية نفسها موضوع للزيادة والنقصان في

النقص في اتحاد الموجودات وهو المدعى فافهم واجاب عن الثاني بان الشدة والضعيف مختلفان حقيقة والشدة والضعيف
 نسب من الفصول المنفردة عند احسن انكسار ويكون مكابرة مبنية وان شئت فقل عليها بان الحركة الكيفية معقدة
 يستدعي ان يكون فردا يربح من الكيف متصل واحد من مبدأ الحركة الى منتهاها متحققة عند الغزو وحمل الى اجزاء بعضها
 اشد من بعض المتصل لا يلزم من مختلفه الحقائق والمحقق الدواني شمس الدليل لاثبات الاختلاف فصاره ثبت التوزيع
 بان كل مرتبة من الشدة يقسمها بندرج تحتها اذوا وكثرة مشاركتها في هذه المرتبة فبعضها الى تلك الاذوا وكثرتها
 الانواع الى اذوا كما يشكك في كون الانواع مختلفة لك يشكك في كون هذه المراتب الانواع وتارة تبدل
 على الاختلاف النوعي بان فرضنا سوادا في غاية الشدة ثم فرضنا سوادا اخر اضعف منه على نسبة يكون اقرب الى
 البياض ثم مرتبة اخرى اضعف من الاضعف تلك النسبة ويكون اقرب الى البياض فزنا ما من الاول وكذا
 حتى تنهي الى البياض الحق فتقول نسبة البياض الى المرتبة التي هي عليه كنسبة المراتب السوادية بعضها الى بعض
 فلو كانت مراتب السوادات متحدة بالنوع يكون المرتبة الاخيرة متحدة مع البياض بالنوع واختلف وهذا البيان
 انما يهتض لو لم يكن السواد وسائر الكيفيات في الانخفاض بغير تناسل به وهو ممنوع على التقصص في الكيفيات
 الى حد كما في الكيفيات مرجع لان ان نسبت مرتبة من السواد والكمكان اضعف الى البياض كنسبة مرتبة من السواد الى
 مرتبة اخرى كيف ونسبة المراتب السوادية فيما بينها بالاشتمال وامكان التعليل في الوهم وهذا لا يتصور في البياض
 والسواد فلا يمكن تعليل السواد الى البياض بالعكس وان شئت فقله على عدم وقوف المقسمان في الكيفيات الى
 حد بالحركة الكيفية فان الفرد الذي يربح من الكيف ينقسم الى اجزاء النواحيقة الى حد وكل مرتبة منها اضعف من
 مرتبة غيرها واشد من مرتبة تحتها وبالعكس فمراتب الشدة والضعف غير واقعة الى حد فافهم فقد طرما لمونا
 عليك ان الاشرافين يجوز ان يكون المبنية بنفسها ابدية وشديدة في كونها من الوجود ومن نفسها في خواصها كما
 انهم يجوزون كون المبنية بنفسها شتوخة في اتحاد الوجودات من دون زيادة شتى اخر سمى بالاشخص والشاؤون
 الكوا ذلك ولا يظهر انكارهم كون المبنية شتوخة في اتحاد الوجودات والعرف تحكم قال الجامع بين المعقول
 المنفصل ذوالجهد والاكبر الذي بلغ مبلغ السائقين في نيل الحق اليقين ان علماء السافس سره واذا فافهم
 اذا وان حقيقة شدة والصدق ان يصدق الكل على موضوع واحد باصدق كثره وهذا لا يتصور في الذاتيات

فان كثرة الصدق انما يكون بتكثير الصادق والصدق في الزمانات نفس ذات الموضوع فان كان المصدق متكررا
 يلزم التكرار في الموضوع فلم يبق الصدق على شئ واحد وانما يتصور في العرضيات فان المصدق مغاير للموضوع فيمكن
 التكرار في المصدق مع وحدة الموضوع فيمكن وصف الشدة فيها ثم قال على هذا العصبية النزاع لفظيا لان الذي يقول
 به الاشراقيون ان تحقق المبهمة بحيث يكون بنفسه شدة برة ممكن والمثاؤون انما لفظ التكرار صدقها على موضوع واحد
 هذا حاصل الدليل ان الشدة بل تشمل على الرئيس في الضعيف بتكثير المصدق ام لا وعلى الثاني فلا فرق اذ المصدق
 في كلا الصورتين غير متكرر فلا يمكن كثرة الصدق وعلى الاول فالحال ان هذا الامر داخل في الموضوع ولو في الترتيب فقد كثرت
 الموضوع والحال عارضا فقد صار مناط الصدق هذا المعارض فلم يبق المصدق نفس الذات فلم يبق الذاتي ذاتيا
 لان المصدق قد خارج الذات فلم يبق التشكيك في الذاتي وعلى هذا انقص المعارض واسلم ان اذ اوجد المبهمة
 او الذاتي في فرد على وجه الشدة فقد صار محققا لان النزاع او كثرة صعيقات فإلمية في هذا الفرد وقد وجدت بوجود
 متكررة بهذا الفرد مما يصدق عليه المبهمة باصداف حسب كثرة وجودات المبهمة فقد كثرت الصدق في الوهم على موضوع واحد
 فتكثر الصدق على موضوع لان وجود المبهمة على وصف الشدة في الفرد وانقضا وكثرة الصدق على موضوع انما يكون
 اذ لم يصح وجود المبهمة في فرد على وجه الشدة في لا وجه الالحاق لفظيا فالاشتراق في حيث جزموا وجود المبهمة والاشتراق
 مختلفا بالشدة في ايجاد الوجودات فليعلم ان كثرة اصداف المبهمة على الفرد الشدة باصداف كثيرة والساؤون لما انكروا
 كثرة صدق المبهمة على موضوع واحد باصداف كثيرة فليعلم ان لا يجوز اوجوب المبهمة مختلفة بالشدة والضعف في الوهم
 الموجودة فالنزع النزاع معنوي على اي وجه اخذوا النزاعا مثل ان كان هذا هو ذلك ان تدبر ان الحق ما هو المبهمة
 الاشراقيون فاحفظ والوجود انما يقبل التشكيك في الوجود لا يكون شدة بامر وجوده لا كلف وقد علمت ان السبب
 الوجود او يحصل من قيام الموجود بل الوجود موجوده الشئ ولا يقبل التكرار والوحدة لا بتكرارات الموضوع ووحدة
 فلو صح من الوجود شئ اشتراعا اشكال وجودا فلهذا الوجود والكان وجود هذا الشئ فليس وجودا فلهذا الوجود والكان وجودا
 اخر فلا يصح اشتراعه من هذا الشئ لان تفرق ذلك الشئ الاخر من هذا الشئ في لم يشتهد الوجود بل بالاشتهاد المبهمة واشتهاد
 الوجود بالعرض بهذا فلهذا فلهذا اشتراعا اشكال اخر منه والكان عبارة عن كمال الشئ فلهذا
 هذا المعنى من البيان وبما في موضوع اخر فليعلم ايضا ان الاشتهاد بمعنى حركة الموجود في الوجود على قياس الحركة الواقعة في الكيف

الكيف باطل الصانع كما لو كان الحركة ليست على ان يكون لها مفعول بان من ابتداء الحركة الى انتهائها وتوابعها واما
 الحركة بحيث يكون في كل ان من زمان الحركة فزمنها فحركة لم يكن ذلك الصنف في ان فكله ولا بعده ولا يمكن ان يكون في الوجود
 في الان الثاني اما الوجود في الان الاول الكائن ذات الموجود واما ان يكون الذات الموجودة بالوجود في
 غير الموجودة بالوجود واللاحق لغير الوجود في الان الاول الكائن الذات وهذا لا علمت ان الوجود وليس وراء الموجود
 امر اخر لا يد على الذات بتعدد ونفسه من دون تعدد المصنف اليه واستدل المحقق الدراني بان المتحرك حال الحركة
 لا يتصف بفرد من افراد فبذلك الحركة وانما المتوسط بين تلك الافراد والافراد ليست الا بالصفة فلو كان في الوجود
 حركة نرم ان يكون الذات المتحركة موصوفة بفرد من الوجود وحال الحركة فلا يكون المتحرك موجودا أثناء الحركة ولا بد للمتحرك من
 محصل الموصوف وهو السطح فموقع الحركة في الجوهر وفي ان المتحرك هل يتصف بافراد المصنف كلام طويل قد دفعه الاطلاق
 في خاشية الجديرة على شرح التجريد وفي شجرة طوبى بنبذة وبين معاصره ومن شاع الاطلاق عليه فلفظ الجديرة
 لها واما ان لا بد للمتحرك في المصنف من الصفات بالوجود والافراد في الوجود في زمان الحركة على سبيل الاطلاق عليه بحيث يكون
 في كل جزء من افراد الزمان جزء من هذا الفرد وفي كل ان من اوقات زمان الحركة جزء من هذا الفرد وهي الافراد اللاحقة فلا يلزم
 انقطاع المصنف لان في تمام الزمان نصف الفرد وفي من الموجود وفي البعض ذلك الزمان بافراد زمنية متوالية
 الاول حاصل في غيره وفي كل ان بافراد ثابتة من الوجود وعامة في الباب ان هذه الافراد انما ترتب ولا يصرفه فانما هو
 شئ لا يقتضي حصول الوجود على وجه الانضمام بل يكفي صحة الاشتراك فتدبر واعلم ايضا ان الهيئة تحفظ مع توارده الافراد المستقيمة
 وتلقاها ضرورة ولا خلاف ان بعض في وجودها في غير الفاعل في مجموع الزمان بحيث يكون متطبقا على بعض الزمان
 لكن بل يجوز ان يوجد حقيقة في ضمن فرد زمني تدريجي الوجود بحيث يكون الهوية المحاصلة في مجموع الزمان متطبقا على الهوية
 المحاصلة في كل منه في بعض الزمان متطبقا على بعض اخر منه الهوية المحاصلة منه في كل ان موجود فيه والحقيقة متخفية في
 مجموع الزمان وفي البعض وفي انما بنبذة الهوية ويكون هذه الحقيقة متخفية في هذه الهوية الاشخاص المحاصلة في
 في غيره ويكون تلك الحقيقة لا تقتضي انوار ولا عدم بل يكون في هذا الفاعل المتحرك وان يحصل في الان متتالية فارة وفي
 الزمان الهوية فارة والاطلاق وجود الحقيقة على هذا الوجه مما ليس ضروريا ولا مستغنيا عن انتقال هذه الحقيقة في هذه الهوية
 بقاها وتعدو كل هوية منها في كل ان او زمان ان شئت سميت الحركة الحقيقة في اشتغالها بهما بالوجود والانتقال التدريجي مع

انقطاع وجودها بالهوان شئت لم تسر حركة لعدم تعاد الموضع بالموتية لكن الكلام في ان التعبد بهذا الوجه يمكن وانضم
 لا فاعلمت بهذا النقطه فاعلم انما هو الذي قد كنا في الزمان السابق كيف ولو كنا متحققين بالحقيقه فانقلب علمنا
 وصفتنا وانضم هذا مسقطه قلت انما لا بد بانما هو الحقيقه المحفوظه في ضمن هذه البهوات لانه البهوات و
 الحقيقه هي النهايه الفاعله ولا شك في بقائها بل انما الحكم بانما الذي كنا نعلم ونقدر من قبل بغيره نحن الذي ان
 وكما ان ذواتنا متغيره في البهوات كذلك صفاتنا متغيره في سوابقها ولا مسقطه فيه وانما حكمنا بان هذه البهوات تلك
 فمن اليسر من خلق جديد وكيف وانما حكم بان ابدنا التي الان هي الابدان التي كان من قبل تبدل كثير من اجزاء
 ابدنا كما لا يخفى بحكم عقولنا بهذا الحكم لا يخفى بحكم عقولنا بذلك وهذا هو القول بنسبه والامثال الذي عليه يقوم الكلام
 الذين لهم عند ربهم منزل عظيم ومرتبه رفيعه قد بانوا عند المدسجه فاذا قوا للعلوم الحقه التي تعدت ادراجهم وطاقم
 من ذلال حسنه وماروت فلو بهم هم خلفاء الرحمن على الارض الحقيقه وانما فعلوا القبولات على الحقيقه فقول ان الله
 عليهم كانه جميعين واولا في جوارهم عين حال قد سره وافول اذا كانت الوجودات متخالفه الحقائق الحق يمكن ان
 يقال محل مفصولا للموجب ان حقيقه وجود الواحد جل محده فخالف لحيثه وجود الممكن فان وجود الواحد قائم بذاته
 هو ذات الواحد وبوجودية من دون عرض حقه من الوجود والوجودات الممكنات حصص الوجود والخلق بها
 موجودين وليس فيها فواخر من الوجود سوى التخصص في كل يلزم في الممكن انضمام امر ثالث غير الحصة الوجود المطلق
 وكذا لم يلزم في الواجب كون الحصة زايده عليه لوجودها وانما هناك فرد من الوجود وهو عينه تعالى وهذا الفرق بالانواع
 عن جواب ذلك الفاضل فتأمل فيه وتذكر ما سلف **قال** قد سره والصواب ان يقال ان سر الواجب الذات
 ما لا يستغنى عنه في ذاته الى ان جواب الحصة غير صحيح فانه يجب ان الواجب عين الذات لكن الذي هو عين الذات
 مصداق هذا المقصود واما مقصود فهو معنى اضافي قطعاً وهذا المعنى يستبين ذات الواجب ووجوده فلا بد من بقائه
 الوجود ورجح لا يفتقر في الواجب لاندوا المحقق ان الواجب جهة الحقيقه ملاخظه بالواقع وليس في الواجب امر موجود
 هو الواجب وانما حكمي به عين نفس الذات التي هو وجوده يجب موجوده فلهذا في الحكايه للمعروفه العقده
 الى جعل الوجود محمولاً على لفظ الوجود الى جعل الواجب جهة للعقد فان اريد الواجب جهة الحقيقه فهو لا يقتضي الاضافه
 مقصود الوجود المحمول على الحقيقه ولا يلزم منه زيادة الوجود في المصداق وان اريد الواجب الذي هو المصداق

المصادق لنفس الذات وليس خلافه وأن اردنا مناه المصدر في المنفصل استقلال فهو ملك الية فهو ملحق بالمستقل
لا يستدعي زيادة الوجود في المصادق فافهم **قال** قد سكره وان فسر مقتضا الذات الموجود في ولا يوجد ان
بافتضاء الذات سلب اقتضا والغير اعم من امكنون باقتضا الذات اولا **قوله** لا يقال الوجود مقتضا الذات
الوجود الذي به الموجودية اعم انت لا يذهب عليك ان اقتضا الذات الوجود الذي به الموجودية غير صحيح وان تقدم
الذات الموجودة والحق ان الواجب ما يكون موجوده ضروريا لا باقتضا فالتواجد الخاص الذي به الموجودية نفسه
الوجود المطلق ضروري اما باقتضا الذات على ما هو المشهور اولا لا باقتضا على ما هو التحقيق لان الوجود الخارج والكان
مصادق لنفس الذات ويحتاج الى اقتضا وتقتض فاقضاء الوجود المطلق من الامور اللازمة على المشهور فترسم به
لاخرية وليس المقصود ان مناط الواجب هذا الاقتضا فافهم لاننا نقول الواجب ما يقتضي الحق قد علمت ان ليس مناط
الواجب اقتضا الوجود المطلق بل ما يكون موجودية بنفسه من دون اقتضا واصلا والوجود المطلق ليس مناط
الموجودية اصلا **قوله** واللازم ان يكون الزمان وغيره في هذا عجيب جدا فان الزمان لا يقتضي شيئا من الوجود الخاص
لا الوجود المطلق نعم يقتضي على عدم الخاص على ابي الظاهر ولا يلزم منه وجوب الوجود الخاص فان نقبض العدم
الخاص سلب العدم الخاص وهذا قد يكون بالوجود الخاص قد يكون بالعدم المطلق وقد توجه بان المراد ان حصول
الوجود الوجود ضروري ولا يقتضي فانه عدم فاما ان العدم عليه هذا الوجه يبيح ان يقال فيه وان يصلح العطاء فانه
الدهر فان الكلام في اقتضا الذات الوجود لا في اقتضا البقاء ومع ان الوجود والبقاء بعد عن الوجود والغير
بغير ضروري ولا يقتضي الذات **قوله** العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية في هذا الجواب غير متوجه
فانه قد سلم فيما سبق العموم والخصوص واجاب بانه الممكن التناكس ثم اقرض بان الوجود الخاص وان
فلا يمكن ان يتقدم عليه شيء وهذا قد ذكره خصوص الوجود الخاص ثم ان حاصل السؤال الاول ان ما يمكن ان يعرض له
العموم ولو في الذهن متقدم على ما يمكن ان يعرض للخصوص ولو في الذهن فاجاب بالتناكس ثم اقرض ان
لا يمكن ان يتقدم الوجود الخاص لكونه ذات الواجب فالجواب بان الخصوص والعموم من عوارض الصور العقلية غير
متوجه لانها وانما من عوارض الصور العقلية فالمقدم الذي من شأنه عوارض العموم بصورة العقيدة متقدم
على ما من شأنه ان يعرض بصورة العقيدة والخصوص والحق ان الجواب بالتناكس غير صحيح وانما الجواب بانها

بقوله مع ان العام مطلقا ليس مفيدا بل العالم لذاتي **قوله** بل المتحقق ان الواجب هو الوجود المتكامل في حاصله
 الجواب هو جواب البصر وقد عرفت ما فيه مع وثقة فتذكر **قوله** ذلك ان بقول وجودات الممكن ان يحصل
 وجودات الممكن ان كانت افراد غير المخصص فهو باطل وان كان حصصا فاقضاء بالوجود المطلق في جميع حالاته
 الشئ بغير ما نقلت وانما ان هذا الجواب غير متوجه فان السؤال كان على تقدير ان يكون وجودات الممكنات
 افراد غير المخصص فالصحيح عن كلام الشئ المتحقق قدس سره فانظار الافراد لا يكون جوابا ثم ما ازم من الاستحالة
 التقابل بالافراد يقول بوجوده يتبين عليه بل صدقا فالوجودية ووجودا حقيقة فاعلم **قوله** فان اذ كان المراد
 اقتضاء الذات كونه موجودا على هذا لا بد من التصرف في لفظ الاقتضاء بمعنى سلب اقتضاء البطلان الشئ
 لا يقتضي موجودية بعينها مع ان هذا هو من الوجود مصدر في الوجودية فلا يحتاج لتفسيره الى مقتضى تفرقه
 بنفسه لكونه واجبا بالذات او يقال المراد من كونه موجودا هو من المصنوع المصدر في التماثل عن التفرق الموجود
 بمعنى كونه مبدء الاثار في المصنوع لا استحالة في اقتضاء الذات اياه كما قدرت اليه الا انه ثم كلك ان تحمل كلام
 الشئ ان تحمل كلام الشئ المتحقق عليه في تفسيره الواجب وان كان بعض عبارات التجريد بما يجب انظاره على هذا في حاصل السؤال
 المصدر بقوله فان قلت ان الموجودات العارضة للمكانات مصداقات لوجوده فقد اقتضت الموجودية وقائل الجواب
 المصدر بقوله قلت المراد بالاقتضاء ما يكون ما يبحث يكون تفرقه لا يقتضي آخره انه اذ كان تفرق الموجودات من
 المقتضى العارضة فالوجودية ايضا باقتضاء لان اتفاقه في المصادق يوجب اتفاقه في المصادق قال شيخ التجريد
 هو صريح اقتضاء الوجود الخاص لموضوع الوجود المطلق استغناء فاعلم لوجودية لوجوده فان قيل ان الوجود الخاص
 ذاته تعالى ووجوده هو المطلق فذاته التي هي الوجود الخاص موجود لوجود مطلق قبل فعله باصدار الوجود ذاته
 بالوجودية زيدا والبصير الواجب واسمه ووجود غايته ما في الباب ان المبدء فز الوجود وهذا مما يقتضيه
 فان موجودية ذات الباري عز وجل بالوجود الخاص الذي هو نفس ذاته تعالى واما الوجود المطلق فمفهوم مفرق
 بعد صيرورته في عالم الواقع كما ان زيد الانسان نفس ذاته لا بد من مبدء ثم العقل ينتج عنه الانسان في المبدء
 ولا يكون زيدا انما بان ينتج الانسان من نفس ذاته والى ذاته من ذاته كذا هيها الذات موجود
 بنفسها والمفهوم المصدر في تفرقه العقل والقيضة ذاته تعالى فافهم **قوله** لان الصحيح من حيث هو صحيح لازم في

لازم ان يحتمل ان نفس مفهوم الصيغ من الموازن فيكون اخص من الموازن بطبيعة وباعتبار صدقته على الافراد
لان كل ما هو فرد اللازم هو الصيغ حتى ان مفهوم الصيغ يافرد اللازم فرد للصيغ ايضا ولا استحالته لتغاير القيمة
ان هذه المقدرة ما خودة في الوجه الاول حتى دفع لما سئل ان يورد ان هذه المقدرة ما خودة في اليطمين الاولين كما انها
ما خودة في هذا الدليل فلم صار هذا الدليل انما هو الاولين وتكوين الجواب ان هذه المقدرة وان اخذت في
الاول لم يوجب بانها سلم الفلاسفة وانما اخذت بما انها خارجة في نفس الامر والمقدرة الواحدة ان اخذت في
الدليل من جهة التسليم كان الدليل انما هو الاولين وان اخذت من جهة الصدق كان برأينا فانهم في
الوجود الذي ينبغي ان يثبت ان لا بد في العلم بالاشياء الغائية منها ان العلم ان الفلاسفة منها وموتس الاول
ان الاشياء العارضة وما يماسي نفسها وصفاتها الانضمامية الا حاصلة عنه الادراك في الاول ان الاشياء
ان تلك الصور الحاصلة علوم وادراكات والمشكلين نيلون على كلا الدعوتين والادلة المذكورة ان نفي فانما
تدل على الدعوى الاولى دون الثانية وليس التراجع في مفهوم العلم المصدري والاكشاف فانه ليس في شئ
التراجع انما هو في مبدأ الاكشاف ومطابقة المالمية فقد اختلفوا في اخذها فاعطيا قدسب مشائنا الا ترى بدية قدسب
اسرارهم ولم يعلم فيه شئ من المشكلين الى ان العلم حالة قائمة بالمدرك ذات اضافية يكتف بهذه الحالة
الذي يتعلق بهذه الحالة وغيره عنها بما حاله الانكشافية قالوا ان هذه الحالة لو قامت بالحوادث لكانت عامة ونظير
ميل الامام الرازي رحمه الله تعالى في شرح الاشارات الى ان اضافية بين العالم والمعلوم ويخرج عنه بطبع السليم الذي
المستقيم كيف والاضافة معنى التراجع واذا تراجع الى الوجود ان التجدد اضافية بنزع عن نفسنا ان مفهوم الاكشاف
عندنا ونحوه ان هذه الاضافة لا بد لها من مصدر موجود والكلام فيه وسبب الفلاسفة الى ان العالم الصورة
الحاصلة من المعلوم قال الامام الرازي في شرح الاشارات القول يكون الصورة علما باطل سواء كان القول بالوجود والعدم
خطا او باطلا لان الادراك لو كان يحصل العلم عند العالم والكلان الجسم القاييم به سواء علما به فاقبل الادراك
حصول الصورة للمدرك او فاعيل الادراك او لموجود قال لما كان الادراك يحصل الصورة خيار الحاصل ان الادراك
الصورة الحاصلة منه من حصول هذه الصورة او عند من هو قابل لحصول الصورة وهذا غير محصل وغير مفيد الجواب عن
الثالث فنقول ان الادراك انما تنفس المعلوم الحاصل او موقوف على شرط زائد على الاول يلزم كون الجسم عالما

بالسواد بالضرورة لان العالم من قام به العلم على الثاني لم يكن حصول العلم علما في اجتماعه في كونه علما الى ان يراى
 اجاب عنه النقيب العلم من ان الادراك وجود العلم العالم وجودا ظاهريا لا لوجود السواد الجسم لم يلزم مخدورات لا يذ
 عليك ان الادراك عندهم عبارة عن حصول نفس المعلوم مطلقا ولا يشترط فيه الوجود الظاهري الا ترى انهم قالوا ان النفس
 عالمة بنفسها بخبرها لا بحصول صورة وكذا اضافتها فاشي بالموجود بالوجود الاعلى الفاضل علم وسموه بالعلم
 الفصوري فيرى ان هذا النوع من العلم اقوى فالاشترط بالوجود والظلي غير معقول فليزم كون الجسم عالما بالسواد بل الحق
 في الجواب ان يقال ليس الكلام في المصنوع المصدر بل انما الكلام في مصدره ومطابق حله بالموجودات التي ثبت لها
 مصنوع العالم والاشكال لا يذنب من مبداء الاشكال ومطابق تخليدها فلا سفسد يدعون ان مطابق العمل به الصورة
 الحاصلة من الشيء عند المدرك وقابل الادراك فيما سوي علم الباري عند تحققم لان العلم هناك موجودا بما يمكن
 يقال مصدره نفس ذات بركات غيره من الموجود فان العلم قد ثبت له وقد لا يثبت فنجب ان يكون المصدر
 زائلا لكن لما اشبهوا الوجود الذهني بهذا الادراك حكموا بان المطابق للعبادة حصول الصورة فالصورة القايمة بالموجودات
 التي تحصل لان يكشف عنها الاشياء علم ومطابق العالمة فلم يلزم عالمة الجسم بالسواد ولم يكن قولنا العالم الصورة
 عند المدرك او اتصال الادراك بغيره لا نقول بان العلم الصورة الحاصلة من حصول الصورة هذه او لم يتوصل
 الصورة وتعلق الادراك بالمخف المعلوم الصورة بل ان ارادوا بالادراك معناه المصدر في تخارجه من النفس
 المعلوم الصورة لم يكن الكلام فيه بل مطابق حله وان ارادوا بالمطابق ومبداء الاشكال ففتحنا انه نفس المعلوم
 مطلقا لاذ كان قائما لمن يصلح الاشكال عنده ولا محذور فيه فمتا مل ثم نقول يكون الصورة القايمة علما شكل
 فانه بره عليه اشكالات عديدة الازدحام وقد اكد المحدثي آخر الامر كما استطاع عليه ان الله تعالى ثم من المشايخ من
 زعم ان حصول صورة المعلوم للعالم غير كاف بل لا بد من اتحاد العاقل ساقال الشئ في الاشكال ان كان
 لهم رجل يوس على هذا انما العقل والمعتقل كما يثبت على المشايخ وهو خوف كلمة وهم يعلمون انهم من القسم انهم
 لا يشبهونه ولا يفوقون ليس نفسه فخرنا فقه رجل من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض هو ذلك المناقض هو
 اسقط من الاول المخفف الاراد او قال في كتاب البعد والمعاد في تقرير كلامهم على نقله شرح تسليحات ما
 ان العقل بالقوة اذا حدث له صورة مجردة عن المادة والعوارض حرة عقلا بالفعل لا بان يكون منفصلا منه

الفصل المادى عن الصورة التسلسل الصور هذه الاحمال والتفصيل ان العقل بالفعل يعقل اما بعينه العقل بالقوة
 اما الصورة واما المجموع لا جازية سيكون العقل بالقوة بعينه العقل بالفعل لانه ان لم يعقل امر لم يخرج الى الفعل ان
 عقل فلا بد ان يكون هذه الصورة معقولة اولاً ثم يكون آلة الادراك فاما ان يحتاج في تعقلها الى صورة اخرى تسلسل
 واما ان يكون بنفسه لفعله لا شياً على الاطلاق فليعلم ان يكون المادة الغنية والحواس عاقله واما ان يكون تعقله لا على
 الاطلاق بل باعتبار كونها عاقل من شأنه التعقل فخرج الحاصل الى كونها موجودة لما من شأنه ان يكون موجودة له
 واما ان يكون باعتبار اخر فلم يكن الصورة بنفسها ادراكاً وقد وضع بينهما بنفسها ادراك بنفس فاذن ليس العقل
 بالقوة هو نفس عقله بالفعل ولا جازية ان يكون العقل بالفعل هو الصورة او يلزم من ان يخرج العقل بفعله الى
 هو الصورة ويكون العقل بالقوة فلا بد موضوعاً ولا جازية ان يكون العقل بالفعل المجموع اذ على هذا لا يجوز ان يعقل شيء
 لان هذا لا يخرج عن مقتضى الى الصورة اخرى لما يكون بالفعل وقد وضع اوله الاول صدر بالفعل على الكلام لنا اننى
 الصورة الغنى بعد ما يصير عقله بالفعل فتجبر الى هذه الصورة وان كان اجزاء فتلك الاجزاء المعقولة اما الذى كالمادة
 او الذى كالمادة او كل منها وعلى التقادير فاما ان يعقل الجزاء الذى كالمادة او الذى كالمادة والكل باطل لانه
 ان كان يعقل الجزاء الذى كالمادة فيكون نفسه عاقله ومعقوله عاقله فلا منفعة للصورة وان كان يعقل الجزاء الذى
 كالمادة فجزء الذى هو الصورة هو الخارج الى الفعل فهو اذن بالقوة دون الذى كالمادة وبهذه الحوادث موضع
 نفس الاقسام الاخر فلهذا لطل الاقسام الاخر فلهذا لطل الاقسام الثلاثة فاذن ليست نسبة الصورة العقلية كنسبة
 الصورة الطبيعية الى السمو بل اذ افلتت الصورة في العقل بالقوة اتخذت اماها شيئاً واحداً فليس هناك قابل
 ومقبول في العقل بالفعل بالحقبة هي الصورة المجردة وهذه الصورة اذا حيرت ان يعقلها بالفعل بنفسها او الى بان
 يكون عقله بالفعل كما ان حرارة النار قامت بذاتها كانت اولى بان يحرق ولو قام ابياس بنفسه كان اولى
 بان يكون مغراً ليعصره كالماء كالماء فاما ان كان الى الحقائق الاخرى فلا كلام لنا معهم والا فلا يخفى ما فيه
 وقد ظهر لك تمامه من الاولاب عن هذا البيان ومن المشايخ من زعم ان النفس تنجد مع العقل انفعال و
 العقل انفعال عقل بالفعل قالوا النفس تنجد مع المعقول المستفاد والعقل تنجد مع النفس فيصير المعقول مستفاد
 فهو مع قولهم بالاتحاد بين النفس والعقل المستفاد وقد ادوا اتحاداً اخر والشيخ في الاشارة الى

التشريع على كلا الطرفين فقال في رد الاول ان قول من المحققين يقع عندهم ان الجوهر العاقل او عقل صورة عقليه
هو هي طيف من الجوهر العاقل عقل او كان هو على قولهم العقول من الالف قبل موج موجود كما كان عند الميعل او قبل
منه ذلك فان كان على ان حال له والذات باقية فصار كاي الاستحالات ليس على ما يقولون الاتحاد وان كان على
ان ذاته فقد بطل ذاته وحدت شئ اخر ليس على انه صار هو شيئا اخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت ان بعضه هو
مشتركة وتوجد مركب لا يسلط ثم اكد وقال ايضا او عقل اثم تعقل ب ا يكون كما كان عند عقل احسن يكون هو وعقل
ب او لم يعطها او بصير شيئا اخر وبلغ منه ما تقدم وعرضه من الكلام الاول الزام استحالة والعرض من هذا الكلام
مكرر لزوم الاستحالة عند تعقل كل معقول معقول ثم قال في رد القول الآخر وسواء وايضا يقولون ان النفس الناطقة
او اعقلت شيئا فانما يعقل ذلك الشئ بالتصاها بالتعقل الفعال ونزاحي وقالوا التصاها بالتعقل الفعال هو
بصير نفس العقل الفعال لاها بصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفس تعقل بالنفس ليكون العقل المستفاد
هو لا يبين ان يجعلوا العقل الفعال متخرا فذ تعقل منه شئ وون شئ وان يجعلوا فضلا واحدا يجعل النفس كانه
واصلة الى كل معقول على ان الاحاطة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حينما يتصوره فائدة العلمى
بالعقل المستفاد المعقول الحاصل في النفس حين الادراك وقوله على ان الاحاطة في معنى ان الاستحالة المذكورة في
اتحاد العاقل والمعقول في قولهم النفس تجرد معقول المستفاد لازمة وبهذه الاستحالة زائدة ثم بعد هذا العقل الشئ اتحاد
مطلقا بدليل ذكره المصنف في الرصد الرابع ثم بينا قول اخر وهو العقل بالشيء والمثال فيحصل عين الادراك شئ معلوم و
مثال هذا القول ليس مغاير لقول مشايخنا الكلام او ليس المراد بالشيء الاصفه فائدة بالعلم مغايرة للمعلوم بالذات
لما علمته بها نيكف هو وبذا هو الحالة الاجلالية التي يقول بها مشايخنا الكلام عليهم الرتبة فقد تلخص مما ذكر ان
المراد به في العلم الرتبة العقل بالجملة الاجلالية والقول بالاضافة والقول بالاتحاد والعالم واعلم القول الاول قريب
الى الصواب وبما عليه النظر الفكري يرى من المتكلمات وقد وجدت مكتوبا بخط الوافع على الاسرار الفخرية
في الاطراف الرحمانية ذي اليد المظلمة في العلوم العقلية والنقلية الى علماء وشيوخ قدس سره على الطامات بهذه
العبارة نقل التعويل على نفي اتحاد العلم والمعلوم كما وقع عن المتكلمين وتبعهم الامام الرازي من العناية الالهية وكب
فضل الدينونية من شأه وهو الحكمة ومن او بينها فقد ادى خير الشرا عارضا من الحجاب الاقرب من الحضرة المقتضية

ان نفعنا نتحصل ذلك المقول عليه البصار عن التوثيق التي بها تعقب التحقيق برشاح الشرح ولكن الامام الهمام
استثنى فالتدبير بخبر البصائر في الباطن انظر النظر في هوان يقال النفس العالمة بالاشياء يعلم يعلم رايه والاشياء كانت
عالمه وايضا كل شئ بهذا الامر لا يدريس نفس المعلم ولا يدرك ان يكون حاصله لنفسه وحصوله لها اما ان كان
وقد علمت بطراز او بالحلول كما علمه الفلاسفة الى الان وهو باطل لما سجي من تمام دليل المتكلمين على البطلان الوجود
الديني فانظر ولان الحلول لا بد من عاتبة ذاتية اما في نفس وجودها ابتداء او في لازم من لوازم وجودها منها وقد يكون
عليها احكاما كثيرة منها تعميم الهوي في الاجسام كلها ومنها البطلان عالم المثال الذي عليه اهل التصوف رضوان
الرحمن عليهم المعبرون من الفلاسفة وليس المعلم محتاجا الى الذهن لاني وجودية ولا في لازم من لوازمه فتستغنى
الحلول وتوشهوا باختلاف الوجود ونفي الوجود والنظر في العلم الى المحل دون الوجود والاصل فيقول فيجب تشكك
في الوجود والاصل او يجوز ان يكون له صفتان ويكون الخاصة باعتبار صنف دون صنف ونه اليه العلم بصفات
مختلفة النواع واجناسا بل ربما لا يكون بين المعلومات شراكة في ذاتي لوجبه من الوجود فلو كان العلم بنفس
المعلومات لم يكن حقيقة واحدة بل حقائق مختلفة بل لا يكون بين بعض العلوم شراكة في ذاتي اصلا وان العلم
حقيقته واحدة كغير الحقائق كما يشهد في الوحدان الصحيح الذي لا يشوبه وهم لوجبه من الوجود كيف يجوز
كون العلم حقائق مختلفة لا ترفع الامان عن العبدات فاما لا تجد تفرقة في العلم بشيعة والسواد والبصائر منها
منها تعلم ضرورة انها حقيقة واحدة ولو قيل تنقيح الحقائق عبرة فيها والعلم ان هذا حقيقة واحدة او حقائق
معدودة فنقول تنقيح الحقائق ولو كان عبرة لكنها تعلم قطعا ان الانسان حقيقة واحدة والحيوان حقيقة واحدة
والمنفرد حقيقة واحدة فكذلك العلم والتشكيك منه سمي ليكون سقطة لا يلتفت اليه اطلاقا على ان الفلاسفة
انهم مقرون بكون العلم حقيقة واحدة حيث قالوا العلم خمسة نواع ولان العلم لو كان نفس المعلم الغايم
بالنفس مكانا كما حصل في النفس لكشف حقيقة فليعلم ان يكون الصفات القائمة بالنفس كالقائمة و
الارادة والشيعة معلومة بانها كلها ككل احد وهو باطل قطعا فان قال قائل ان الصفات حاصلة بالنفس
باشيخا صبا اجمالا فهي معلومة باشيخا صبا وان لم تعلم مهيانا اكلية قلنا ان كفي حلول فرد من العلوم
الهيبة في ضمنه لاكتشف في كذا الهيبة فليعلم ان يكون الهيئات الصفات الغيبة القائمة بالنفس مدركة وان لم

كيف حلول الفوق بل كحل الحقيقة فكيف لا في ضمن فروع من الافراد يلزم ان لا يكفي حلول الصورة العينية في حكم
 في الكثرة من جهة العلم ان الصورة شخص فجميع فهو فروع من مع افرا والمعلوم وان زعموا انه لا بد من المحصور الظلي فهذا
 حكم فان المحصور كونه في الصورة بان سببان مع انه يبطل القول بالعلم المحصور في وان زعموا ان المحصور الظلي كفي في الكثرة
 المعينة اما المحصور الاعلى فلا يكشف به الا الاشخاص دون المباني فهذا الحق في حكم كذا به الوعدان الصحيح ولا جائز
 ان يكون العلم نفس الصور الثابتة بالنفسها من دون حلول في النفس ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس وجميع الصور
 الشبانية ان النفس تتبع صور المعلومات لا في محل قائم به معلقة لما في مادة في عالم فروع العلم حقيقة لانها حاضرة
 عند النفس حضور المعلول عند الفاعل وهو قوي من حضوره لا قابل ولا يستحيل جدا لان الشيء بالمحضور عند القابل يكون
 صفة من صفاته فيكون علما واما المحصور عند الفاعل فلا يحيل المعلول صفة فلا يكون علما اصلا ثم ان هذه الصور اما
 قديمة فيعلم عدم النفس ضرورة ان لا يتصور فروع المعلول بدون قدم العقول يلزم ان يكون معلومة واما ما عاودته فهي
 متعلقة بمادة وهذه فلا يكون مبدقة ولا ثابتة لان في مادة ثم ان النفس كانت فاعلة لهذه الصورة يلزم ان لا يكون
 الفاعلية متخلفة في ذاته تعالى وهو حلق قطعاً ومع هذا مسلم عند هذا القابل وان كانت من قبل العادات والشرع وادلم
 ان لا يكون لها حضور عند النفس لا حضور الشيء عند الفاعل ولا حضوره عند القابل ثم لو كانت علم النفس عبارة عن هذه
 الصور طامح كسب الكتاب اذا اكتسب انما يكون ترتيب العلوم والمعلوم والصور لما كانت ثابتة بنفسها
 فيه الترتيب فحق بان لك ان المعلوم لا يكون عين الصور فهو ان صفة ثابتة للمعلوم ثابتة بالنفس لا يجوز ان يكون صفة
 انزاعية لان مبدرا لاكتشاف ما يكون موجودا لا انزاع الفروع واعتبار العبرة ولو كان انزاعا لا بد من ثبوت وانزاع
 وهو العلم حقيقة فان صفة الثباتية لها تعلق بالمعلوم بها ينكشف العلوم وهو الحالة الانجليزية وهو الشرح والتمثيل ثم من
 ما تعلق بامر واقع ومنه لا تعلق بامر غير واقعي والاول العلم بالمعنى الاخص والثاني الجمل المركب ومنه ما يتجلى من
 قال انها مختلفة حقيقة فاذن في قال انظر الى طوسي لو كان العلم غير المعلوم لم يكن مطابقا ولا غير مطابق فلا يتبين العلم
 عن الجمل واما القول بان المباني لا يكون مبدرا لاكتشاف مباني اخر غير موشون به ولم يدل دليل عليه اصلا انما هو
 وعوي من هو ساستهم ثم ان العلم صفة ذات تعلق وانما فلا بد للمعلوم نحو ثبوت وشبهه ثم المعلوم الذي يتعلق
 العلم بما يكون معدوما فلا بد من ثبوت غير البثوث الاصل المسمى بالوجود وبذا البثوث يمتنع ان يكون شاملا لغير

تربت عليه الاثار بل هو اشبهه منها بقول به الفلاسفة من الوجود الذي يمتنع فلا بد منها من عالم اخر يكون للمعلومات فيه ثبوت
وسببته طلبة سوا كانت صواب ام كاذب سواء كانت خيالية ام واقعية وليس للكتاب بنك ثبوت بان
يتصور الموضوع وبقية من المحمول والالم يتوكل بكتاب كاذب بل يتوكل على الحكاية ثبوت في الدنوس عند الفلاسفة ويكون كاذب
ان لم يكن لمصداقا تحقق في ظرف فصدقة الحكاية وصاوتها الكائنات لتحقيق في ذلك الطرف وسبب ذلك هذا المعنى
ايضا ان الشاغل بالذات في عالم النفس الباري غرضه جعل فلما كان عالما بالاشياء كلها ازلا وابد فلا يسعد ان يكون
نفس الذات بمبدأ لاكتشاف ويكون بازاء الصفة القائية فيها في ان الكسب في فكيف ان العلم نفس الذات فكيف
لا بد منها ان يقع من نحو سببته للمعلوم في هذا الوجود لان العالم حادث فلا بد من ثبوت للمعلوم في الوجود واستمر بذلك
زبده ومنه ان الشاغل بالذات في هذا الذي ينشأ من حقيقة العلم هو الذي يعطيه النظر العقلي واما تامل الصواب قطعا في مثال
هذه المباحث فلا ينبغي الاكتشف لا يتناول الامجادات شاذة على ما لا يهاش ربح العوب والبرج سيد العالم صلوات الله
سلام عليه وعلى اهل بيته واصحابه ان مشايخنا الكرام يقولون في الباري غرضه جعل انه صفة قد يمد سببها في ذاته تعالى خذرا
عن لزوم الاشتراك اللفظي وسعوا الى هذه المباحث ان الشاغل في واقعة بلع كلامنا هذا ان الصواب فالان توصيه
عنان الكلام الى الكاشفة والشرح **قوله** وانقول يحصل اشياء جنان قد حكم المحشى بان القول يحصل الاشياء والاشياء جنانا
في طرف اثبات الوجود الذي يمتنع في المقام الاول بمعنى اثبات نفس الوجود الذي يمتنع في المقام الاول سواء كان للشيء
ام لا وفي طرف نفى الوجود الذي يمتنع في المقام الثاني لانه ليس وجودا او نبأ لا للمعنى بل وجودا او نبأ لشيء اخر وهذا
شيء محال فان التعاليم بالشيء والمثال لا يتوكل بان قيام قيام على من دون ان تربت عليه الاثار بل قيام
قيام خارج عند التعاليم بمثل قيام القدرة والسخاوة والاشياء جنانا لشيء موجود خارجي والتعالييم في طرف التفتي
كلها المتعاليين نعم من قال بوجود الاوصاف الاثرية بالفسف تعول القيام قيام فبهي وهذا لا يصف بها الدنوس
فهذا القول في طرف الاثبات في المقام الاول وفي طرف التفتي في المقام الثاني ثم ان منشأ هذا القول ان الصفت
الاثرية صفت بصف بها الاشياء والاتصاف بالسعدوم المطلق محال فلا بد لها من نحو وجود وان في الخارج
ففي الدنوس وانت قد عرفت ما هو الحق فبهي ان الوجود الذي يمتنع لم يمتنع في الانصاف وان الوجود بوجوده
يخرجها عن كونها معدومة مطلقا **قوله** والشاغل المحقق ما راى اول الثبوت والبقا في معنى الشاغل قد سر خبر الخلاف

فيما لا وجود عنى فقد جعل الخلاف في المقام الثاني لان دلائل التوفيق منطبقه عليه كما سطره الله تعالى **قوله** ثم انظر
 ان ما ذكر في تفسير الوجودين ايج يعنى ان هناك امر الوجود ضروري لوجود كل احد والواجب واثار ترتيب عليه العلم بالضرورة
 ان هذه الاثار لهذا الوجود وان كانت تلك الاثار نظرية في نفسها لكن بعد ثبوتها وترتيبها على هذا النحو ضروري ثم لا يبعد
 الترتيب من مبدأ وهو مصداق لهذا الوجود والضروري لهذا الوجود وهو خارجي ومصدق وجود حقيقي خارجي وما لا ريب
 وجوده ذهني ومصدق وجود حقيقي ذهني وهذا التعريف لتعريف الموجودين الحقيقيين لان ترتيب الاثار حقيقه عليه ولكن
 لا يكون تعريف المصدرين لان الترتيب على مصداق ترتيب عليه وعلى التقديم لان دورا على الثاني لان الوجود الخارجي
 ضروري وكذا مقابلة اما على الاول فلان الاثر الخارجي ضروري لمع كل احد مرتب على الوجود المصدرى الخارجى
 ولا يتوقف تعقله على منفعة الوجود الحقيقي بل يمكن ان الوجود الحقيقي عند الخشوات الواجب الوجود وهو واحد شخصي
 عندة وكيف ينقسم الى الذهني والخارجي للعلم ان يقال من حيث انه مصداق للموجودة الخارجية وهو خارجي ومن
 حيث انه مصداق للموجودة الذهنية وهو ذهني او يقال انه معنى الكلام منها على المشهور من ان وجوده وكل موجود
 لابد عليه فاعلم به فافهم **قوله** وعلى كل تقدير لا يرد انه ان اردنا ان فديجاب بان المراد بالاحكام الاوصاف الانضمامية
 وحاصل التعريف ان ما يترتب عليه الاوصاف الانضمامية ويصدر عنه الاثار بان يكون فاعله كمالها موجود
 خارجي وما لا يكون كذلك موجود ذهني مع ان نقص فان الموجودات الذهنية لا يتصف بالصفات الانضمامية لا يكون
 فاعلا للشيء فاللهي واخلد في الوجود والخارجي لانها لا يمكن فاعله لكن لها صفات منفعة وهي الصور والبارى
 واخلد فيه لانه وان لم يكن له صفات منفعة على راي الفلاسفه لكنه فاعل مصدر عنه الاثار وهذا جواب
 لو ثبت ان كل موجود في الخارج ممكن له موجود في الخارج له صفات متضرة لان الممكن لا يكون فاعلا لاثار قطعاً فلا يكون
 من الدخول في قسم اخر **قوله** ومنها ينبغي ان يعلم ان موضوع الوجود الذهني ايج قد عرفت في المقدمة ان المصنوع
 الذهنية اعتبارين اعتبار باسم حيث بهي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وهو مرتبة العلوم واعتبارا حيث
 انها موضوعه عوارض الذهنية وهي هذا الاعتبار شخص ليس له حقيقة ذهني وهو المراد بقوله المتيقن من حيث انها موضوع
 الذهنية وليس له الجوهر المركب وادعى الخشوات ان البقية باعتبار الاول موجود ذهني والعوارض الذهنية مرتبة عليها والاثار
 الثاني موجود خارجي فان وجودها باعتبار الثاني موجود خارجي فان وجودها باعتبار الثاني وجود راسخ في صفات

صفات الدين وانقسام الدين القسامي وهذا يعني على تحيزه يكون وجود العوض بالنظر الى الشخصية وجوده بالاعتبار
 الى الهيئة ليس رابطا بل وجوده في نفس واستحقاقه مع ماله ما عليه ان لا يتعالى في ما نقلت به ان الاعتبار لا يكون
 اعتبارا بما في الموجد والمخرج فأي فرق بين الصورة الذاتية والشخص الخارجى قلت لكل الفرق ان مرتبة من حيث هي
 الموجد وفي مرتبة الشخص الخارجى ترتب عليها الآثار الخارجة في موجدته موجودة في الخارج والملك المرتبة الموجدية في مرتبة
 الشخص الدنيوي ترتب عليها الآثار الدنيوية ثم بعد عرض العوارض الدنيوية وصورتها ترتب عليها الآثار الخارجة
 من انقسام النفس وصورتها بهذا الانقسام وانما نقلت عن الخارج ليس لاطراف الخلق فلا يصلح في التعميل الى
 الاعتبارين ليقف ما قدم في المقدمة فتذكر **قال** وانقسام الدين بهما انقسام القسامي جمع يستخرج من هذا الكلام
 ان الانقسام لانقسام الى الانقسامى مطلقا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج والشهور ان الانقسام الانقسامى
 الخارجى يستدعي وجود الحاشيتين فيه وقد مر في كلام المحشى بالمرى انه لابد من دعوى كون هذا الانقسام انقساما
 وليس مع ماله ما عليه ان لا يتعالى ثم المشهور في تفسير الانقسام الانقسامى الخارجى كون الموصوف في الخارج
 بحيث ينضم اليه الصفه فيه مع فلا انقسام الدنيوي اما كون الموصوف في الدين بحيث ينضم اليه الصفه فيه فلا خلافه
 يجوز ان يكون الموصوف لنفس الدين وينضم اليه الصفه فيه وان اريد بابدانك فهذا النحوى انقسام داخل في الدينى فانكلم
 باقتضائه وجود الموصوف في طرف الانقسام نظري لا بد من الاستدلال عليه ولك ان تقول حلول الصورة خارج من
 الانقسام كما سيجي ان يتعالى فلا مفسدة في المصنف ذلك ان تفسير الانقسام الانقسامى الخارجى بانقسام الصفه من
 الخارجى الدنيوي بانقسام الصفه الى الموجد الدنيوي لكن على هذا القسم الثاني ابرز في عند السفل واثبات تحفة جبر و قد رت
 في حاشيته من الموصوفى المكتوب على المحال كات بخط من اولى العلم الجسم واخرى كجاء فصله العميم الى قد سسره انه ادى ان
 انقسام الصفه الى الموجد والمخرج لا يكون الا في الخارج ويكون الصفه موجد او خارجا فتأمل **قال** المصداق الاول اما
 يتصور في **قال** الامام هذا الدليل لا يدل على نفس الوجود الدنيوي على ان الوجود الدنيوي هو العلم **قال** المصنف
 الشئ غيره في نفس مضمونته في نفس في قدر الكلام في الفرقة فتذكر ثم انه اورا وحالات النفس على ان هذا المفسر
 باطلا لان ثبوت المثبت لثابت المثبت لم يثبت الثبوت لثبوت فلا بد من ثبوت في نفس هذا الثبوت
 ثابت فلا ثبوت وكذا الى غير النهاية ولا ينفى الوجود الدنيوي فانما تعلم فطحا ان من الاحكام ما به صلاوة وجودا

لا دلائل ام لا اجاب المحقق الدراني بان يجوز ان يكون هذا التصدير محالاً لا يخرج بحججه ان لا يصدق قضية اصلاً ولا يمكن من مصادق
 هذه القضايا الوجودية في الايمان والعالية فلم يلزم التسليم في الخارج وما في الدين فيخرج ان يوجب ملك الامر اجمالاً
 هذا الجواب لا يخلو عن كد فان لنا ان تعرض قضية خارجية ونقول لا بد من ثبوت موضوع في الخارج فالثبوت ثابت
 في الخارج قد ثبوت وبكذا اومن الدين ان صدق هذه القضايا الخارجية لا يتوقف على وجود الموضوع في الدين وانما
 في دفع التسليم قضية ان اراد بالوجود الاجمالي الموجودية لوجود واحد فهو باطل او انما هو الاثنان باطل مطلقاً فليس
 للفرقة البه فان الاتحاد والعلية المعلوم ضروري المطلق وان ارادوا المحل طلبة لمحاظ واحد فغير واثق لان هذه الامور
 موجودة حقيقة فقد لزم التسليم والما موجودة ببعض وجوبها فلا وجود لها اصلاً وقد لزم من ملك المقدرة وجودها فاقدم
 ثم ان قد نفي الشبهة بان اذ اصدق قضية صدق ان ثبوت الدين حكم به فيها ثابت فلهذا الثبوت وجوده وبكذا
 فقد لزم التسليم واجب عند الجواب المحقق الدراني وفيه ما قد عرفت وقد اوجب عن هذا الاجتهاد ان ثبوت معنى غير مستقل
 لا يصلح الحكم عليه معلوم صناعاً للتقصية الا اذا الوسط مستقلاً والحقايات متباينة فلا تسلسل ولا يوجب فان لم يجب لم
 يفرق بين الثبوت في نفس الامر والحكم به فالذي ينبغي عدم الاستقلال الحكم عليه وشبهة المقر من نيم بالاول فالذي في الجواب
 ان يمنع الفرقة ويقال الذي يلزم لثبوت وجود الموضوع اعم من ان يكون بنفسه او بثبوت هذه الثبوتات وان لم يكن موجوداً
 في الخارج او الدين بانفسها كعباً موجودة لوجود المنشأ واما ما جرد به بنفسه فامتنع من ضروريات بعض الاحكام
 لاسيما ضروريات طبيعي الحكم مختلفاً فانهم "نمته" اما متصوراً له وجوداً مع ما كان الدليل المذكور كحجب النظام خصوصاً
 بالاشياء المعدومة وقد عرفت في هذا الوجه ان الحاشية هذه الشبهة وما حصلها انما الحكم على الاشياء باحكام لا يتوقف على الوجود الخارجي
 كما في غير الخارجيات فلا بد من نحو اومن الوجود وله ان يخطر الوجود في الوجود والخارجي لم يصدق ملك الاحكام من دون
 ملاحظة الوجود الخارجي "وايضاً اذا كان تصور بعض الاشياء ايج انت لا يذهب عليك انه لم يثبت والدليل ان تصور
 الاشياء المعدومة يحصل الصوره وانما لزم منه وجودها بنحو اخر على غير هذا النحو المعلوم واما ان تصورنا وادراكنا لشيء
 فخطا وبما ينبغي من هذا الوجه وجه اخر في هذا الوجه ما قد ومن كلام الشيخ في الاشارات اذراك الشيء هو كونه
 حقيقة متمثلة عند المذكر بشاً بان يدرك فاما ان يكون ملك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المذكر اذ ادرك
 يمكن بالوجود له في الايمان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفردات التي لا يمكن اذ كانت

انما فرضت في الهندسة متما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقة فرضية في ذات المدرك غير مباين واور عليه ان لا يثبت
 بعلم الباري عز وجل على ابي حدوث العالم فان علمه تعالى ازال في المعلومات عاودة في نفس الامر ما ان تليق في القول
 بالقدم او يجوز لتعلق الاضافة بالمعروف ولا مخلص عن الا بالانضمام بثبوت المعلومات حال التقدم او القول بصورتها
 كما نقل عن الافلاطون او القول بكمول الصور في ذاتة تعالى وسبحي ان الله تعالى واثابنا باننا تصور علمهم المستحيلات
 وملتفت الى معنوياتها فلا بد لها من ثبوت لان الاتسفات قد تعلق بها وضافة ولا يصح تعلق الاضافة بالاشي
 والمفوض فليدوم وجوه معنويات هذه المقاييسم هذا خلف اول المعنويات لا اجتماع التقيضين والاشارة وقال بعض باطري
 كلام المحشي في الشبهة عوليفة لا يظهر بها جواب وليس الامر كما قال بل الجواب بسير على من سير الله عليه كل سير
 هو ان هذه المفهومات عنوانات لا معنويات لها بل هذه مفهومات مفيدة بكل خبر منها معنويات قد انتزعت منها ثم
 مركب العقل وقيد احد الخبرين بالآخر حصل مفهوم مفيد وليس لمعنويات اصلا لا خارجا ولا فيها لكن ربما تكون
 شيئا وتعرض صدق هذا العنوان عليه توجبه اليه من حيث انه فز في العنوان وليس هو فز في نفس الامر ولا يتم
 تعلق الاتسفات بالهوفر ومعنوياته في نفس الامر بل الى ما هو فز في فرض العقل وهو متحقق في النفس ولكن
 المفهومات والعقل قد تصور مفهوم الاجتماع الماخوذ من مصداقه وهو ممكن وكذا مفهوم التقيض وكل منها ممكن في
 الاول والثاني وحصل مفهوم مفيد لمصداق في نفس الامر حتى تليقت اليه ثم بقرض لمصداق وتوجبه اليه
 المفهوم وهذا المصداق الفرضي ليس اجتماع التقيضين فلا يلزم تعلق الاتسفات التي الاشياء المحض فتأمل ثم هذا
 الدليل والدليل السابق لا يدلان الا على ان الاشياء نحو الثبوت غير الوجود الخارجي ولا يدلان على ان هذا
 الامر الموجود بهذا الوجود هو العلم والافلاسة دليل آخر ذكر في المطارحات ذاتي منها ان لم يحصل الادراك شي
 ولم يزل محال العلم بالعلم سواء وان زال فان لا زال امر هو الادراك فيكون وجوده بالاستحالة انتفاء وليس شي
 وان زال امر غير الادراك وفي قولنا ادراك امور غير متناهية فبعضها صفات غير متناهية يعطل كل صفه عند حصول
 كل صفه عند حصول كل ادراك وان حصل فلا بد من ان يكون الحاصل مطابق لمعروفه وان كان كونه معلما بحدوثه
 ذاك رجحانا من غير مرجح وهذا الحاصل المطابق هو الصورة العقلية وهذا الاستدلال لوم لان على ان العلم هو
 الصورة الحاصلة لكنه غير لازم لاننا نراه قد حصل امر كونه الحادثة لا بغيره وان اريد بالمطابقة الاتحاد في

فلهذا لم يلقه منه المعنى المنوع واليقوم الرجحان بل يرجح ان يكون حالات متعده يكون ككل منها علاقه خاصه معلومها
 دون معلوم الاخرى فملك العلاقه يكون علمه دون غيره وان اريد بالمطابقه كون ذلك الامر بحيث يجعل مدركه
 معلومه فملكه لا يلزم منه ان يكون هذا الامر هو الصورة العلميه فافهم ثم قد يناقش منع قوتنا على ادراك امور غير
 متناهيه وقد يتند بالمثل من الشيخ علاه الدوره السمنه في ان لا ترقى بعد الموت وبذا الاستسنا ويضعف لان
 التفرق بعد الموت ثابت عقلا ونظرا وقد اتفق معطو الصحاب الكشف والشبهه قدس سرهم على ان النفس
 تفرق في بعد الموت على حسب كتب من الاستسناد او باعمال مرصيه سريه ولا شك فيه وقد يناقش ايضا بان الذي
 في قوتنا هو ادراك امور غير متناهيه على سبيل الملائقه فعايته بالزم إمكان وجود صفات بمعنى لا تعف عند ذلك
 الاستسناد انما الاستسناد في وجود امور غير متناهيه بالفعل وابقبل في جوابه ان المراد ان في قوتنا ادراك
 امور غير متناهيه على سبيل البدل لا شك في إمكانه بالفعل فليدوم وجود صفات غير متناهيه يطبق كل منها عند حدوث
 علم على البدل فبعد ان العلم بامور غير متناهيه انما يستمر حصول صفات غير متناهيه بدلا لا معاضى يلزم الخلف لان
 الخلف وجود البعير المتناسي والاعير المتناسي بدلا فهو متناه حقيقه وبذا فاجاب جدا قال المصنف واذا لميسر في الخارج فهو
 في الدين قال بعض افاضل الاساتذه المدعيه العلميه البارسي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح مكره العين للزعم
 من عدم وجود موضوعات هذه القضايا وجودها في الدين لم لا يجوز ان يكون لها بقوت اعتدالي وهو كاف في مدعى
 هذه القضايا باستطاعتها ان تعالی ان دلائل الطائفة كلها محدوشه **قول** وبهذا النفس نظره سره فلو لم يكن على
 من حيث هو ككل او قال ان امام الزماني في شرح الاثبات انهم قالوا ان الحاصل في العقل صورة كلي مجردة عن
 العوارض ويريد عليهم ان الصورة الحاصلة في النفس الخربه وخبرته وغير قابل للمشركه اصلا ككتشف مع العوارض فلا يفسح
 بذا ان القولان واجاب عنه بان معلومها اعني البهية من حيث هي مشترك وهي في نفسها مجردة عن العوارض
 الخربه فهي حقيقة كلية مجردة لكن لما كانت الصورة علماته قاله الصورة مجردة وكلية مجازا فهو بلا علم المتعلم
 والمتأخرون لما لم تبعوا على حقيقة الامر ظهور ان في العقل صورة مجردة وقال المشايخ في ان الموجود في النفس حقيقة
 بولاشي من حيث هو من قطع النظر عن العوارض البهية وهو مجرد وكل مشترك حقيقة ثم انه اذا كان المراد بالكلية
 البهية من حيث هي كما صرح به الامام يلزم ان لا يكون الكليلة من المعقولات الثانية لان الشئ من حيث هو موجود

هو موجود في الايمان في اشخاص كثيرة فهو مشترك في الخارج كما انه مشترك في الدرس فيكون الكلية من لوازم الهيئة
 غاية ما في الباب انما من اللوازم التي لا تسمى الى الافراد لان يقال لمعلم فله الام ويكمل الحكم كونهما من المعقولات
 الثمانية من نسبتات المتأخرين او نقول الهيئة من حيث هي غير موجودة في الخارج فلا اشتراك لهما في الخارج فلهذا
 ان الكلام في مذنب الفلاسفة واما بنا ان الكلبي الطبيعي ان لم يكن موجودا في الخارج لكن الصدوق على الافراد الخارجية
 مما لا يتكر فان المتكبرين بوجوه الكلبي الطبيعي يقولون صدق الهيئة من حيث هي على الافراد الخارجية فافهم قال المنصير
 الطوسي في الكلام الامام الهمام الانانية التي في زيد ليست بعينها في بكر فالاتينية المتساوية لهما معا حيث
 هي متساوية لهما معا ليست هي التي في كل واحد منها ولا هي بينهما معا لان الموجود منهما لا يكون نفسهما بل خروجا
 فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانانية التي لا يكون صورتها واحدة في عقل زيد بخلاف
 من حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانانية لمدرجة تلك الصورة التي
 هي طبيعة صالحة لان يوجد كثرة ولان لا يكون لو كان في اى مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه
 او اى واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد يحصل في عقله تلك الصورة بعينها هذا معنى مشتركها
 واما معنى تجريدا فكون تلك الطبيعة التي انصاف اليها الاشتراك مشتركة عن الواحش المادية الخارجية
 والكانت باعتبار اخر كقوله الواحش الذهنية الشخصية فانها باحد الاعتبارين مما ينظر في معنى اخر
 يرشني اخر وبالاتيبار الاخر منها فخرية ويدرك فاذن الصورة التي ذكرنا الفاصل بينها حالها هي
 الطبيعة الانانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا خرية واما التي سماها المنفرد من كلية وبعينها فخرية
 في ذلك فلم تعرض له النسبة والتعجب انه ناقص بحقيقة هذا في مواضع غير معدودة وهو ان الكلمات
 لا يوجد في الخارج انهي وانت لا تذهب عليك انه ان اراد ان ليس الانانية الواحدة بالشخص
 المعنى في زيد بعينها في بكر ولا تتساوى الاشخاص فسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون من حيث هي كلية
 بالعموم وليس من شرط الكلية الوحدة الشخصية وان اراد ان الانانية المتساوية لهما والاشخاص ليست
 واحدة بوحدة ما اخلا فيقول سلم كيف ولو لم يكن الانانية واحدة نوعية ولا لجمعية واحدة جنسية في اقبال
 يكون بعد وجودها في الذهن ومردودتها صورة ذهنية لما عروض الكثرة النوعية والجنسية لهما في ان البصر نوع

الواحد انما هو الواحد اجناسا واللفظ لو لم يكن لها وحدة نوعية او جنسية كان لها كثرة مقابلتها لباذ الموجود لا فلو
 عن الوحدة والكثرة المتقابلتين والقول بان الهية من حيث هي لواحدة والكثرة معناه ان الوحدة الكثرة تساويا
 لباذ ريد بنفس الوحدة والكثرة المستحيين وبما الخلد ثبوت الوحدة الهية للهية من حيث هي مما لا ينبغي ان يشك فيه
 عاقل وكيف لا ولها حقيقة بها هو ما هو وبها امتازت عما عدنا كثرة فلا بد لها من وحدة ولا يلزم من كونها واحدة
 متساوية لاشخاص ان يكون مفسر حتى يلزم ان لا يكون في كل منها نفسا بل خبر بل الان في اللفظ في زيد
 اللفظ في كروسي اللفظ في سائر الاشخاص وهذه الوحدة غير متساوية للكثرة الشخصية واقبل ان يلزم ان يكون لشيء واحد
 في اكثر واحدا لا فلو في شئ مشترك الاسم وافاد الواحد الشخصي مقام الواحد بالعموم فالذي يلزم منها
 كون واحد بالعموم في امكنة متعددة وحالها لا فلو والذى يستعمل كون الواحد بالشخص في امكنة متعددة وحالها لا فلو
 والكان مقصوده على ما لوح من الحركات ان ليس في الخارج ان فية وانما فيه الاشخاص والعقل ينبع منها شيئا
 فهو قول نفعي وجوب الطابع من الايمان وهو خلاف ما نفرد في رايه وثم هو خلاف ما نفرد في راي الفلاسفة والكلام
 في تصويره نداء بهم في امر اكلية وتقريره بهم في التجريد سمير وعليه انه ان اردوا بقوله ومن حيث كونها متعلقة
 بكل واحد الى قوله فهذا معنى اشتراكها ان الصورة الشخصية الذهنية لو وجدت في اتي مادة من المواد كان لكل
 الشخص بعينه فقيده ان الصورة الذهنية الشخصية لكونها حاكمة للمعارض الذهنية غير صالحة لكونها نفس العين
 انما يرجع كيف وهذا من قبل القول بصورة شخص شخصا اخر وهو بهية اخرى وان اردوا ان الصورة
 قطع النظر عن المعارض الذهنية والنشخص الذهني جنبي بعينها هي الهية من حيث هي اللفظي قال بها الامام نعم ما ذكر في معنى
 التجريد صحيح لا ير عليه شئ وبالفعل كلامه في تحقيقه موضح اكلية مختلف جدا اللهم الا ان يريد الشخص الذهني لو وجد في
 اتي مادة من مواد الاشخاص كان معناها باطل ان الشخص الذهني غير مانع من الشكر الى حيثية عند العقل فهو منه
 العقل مشترك الشخص الذهني بحسب الخارج كما نقل عن بعض قدما الفلاسفة ولا ير عليه الثاني لكنه تكليف لم
 مالى منه قوله فمضى من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد خريه ثم الذي تعجب من الامام في حكمه مباشرة اكلية
 من حيث هي ومناقضه كاصح به في مواضع غير عديدة من بقى الموجود الكلي الطبيعي ليس محلا لتعجب بل كلامه نداء
 اخرى بان تعجب منه لانه فيها في حدود بيان راي الحكماء لا راي نفسه مع ان انتفاء الكلي الطبيعي من الايمان في

لا ينافي العمل على الكثرة فقد بان لك من هذا القيل والقال ان الاشتراك مالم يضمن لنفس الطبيعة من حيث ينبغي
توجد في الوجود والامكان فلا يصح عدده من العقولات الثانية قال المحقق الجونفوري تعرضت العقيدة في الوجود
بشكك لان فهو يجب وجوده المعنى بالجميع او معين لا يسيل الى الاول لان الجميع لا يكون موجدا في الخارج
ان الوجود المعنى مازوم للتشخيص والى الثاني لان المعين لا يكون كليا لان الكليته قد يغيب بالمطابقة للكثرة
وقد يغيب بشكك بين الكثرة فعلى التفسير الاول المرد بالمطابقة بالمطابقة المظلل الذي انظر ومن المبين ان
الاف بانه اذا كانت موجودة في المعين لا يكون ظللا زيدا وكبر فلا يكون كليا بمعنى المطابقة بل المكان كليا فتعني
الاشتراك ومن المكشوف ان ليس كل اشتراك يوجب العقيدة بل الاشتراك بالكل لكن المتعدين من حيث انهم
لا يجعل الاشتراك بالكل اذ معنى الحمل الانحاء والشيء المعنى لا يتجدد بامور متباينة ولا يذهب عليك ما فيه من النقص
فلانه لو تم الذي على ان الكليته لا ينصف الامر الذي لان الامر الذي متعدين او مبهم والجميع لا وجود
في الذين لان الوجود مطلقا لزم التعيين والمعين لا يجعل الشكك اللهم الا ان يجوز وجود الجميع في الذين وروى
واما الحمل فلانه ان اراد بالجميع الشيء من حيث الابهام فالمشقق غير حاضر لان الموضوع الكليته الان من حيث
هو الان من حيث الابهام وان اراد بالجميع المبتدئ من حيث هي فلا نسلم ان الجميع بهذا المعنى ليس
بوجوده ومرتبة الوجود والتعيين لا ينافي وجوده او يجوز ان يكون الشيء من حيث هو موجودا او لم يوجد بالتعيين وانما
ينافي وجوده كون التعيين في مرتبة الذات لا يمكن نفسه وعينه لا عروضة هذا وقيل في الرواية ان اراد
بقوله فهو يجب وجوده المعنى متعدين او مبهم انه من حيث وجوده المعنى مبهم او معين فنقول معين ولا نقول كليته
من حيث وجوده المعنى حتى يكون شيئا واحدا كليا وجزايا بل هو كل من حيث هو وجزئ من حيث الوجود وان اراد
في حال الوجود معين او مبهم قلنا انه مبهم وبين ان يقال من حيث الوجود مبهم فالكليته انما يضمن الشيء من هو
في حال الوجود المعنى اذ ثبتت سمي شيئا في ثبوت المبتدئ لروايت لا يذهب عليك ان الجونفوري ينبغي لك
على مقدمتين الاولى ان الوجود المعنى لزم التعيين والثانية ان لزم التعيين لا يكون معهما لتنافي بين الابهام
والتعيين واما ان المقدمتان كما يبطل كون الشيء من حيث الوجود المعنى مبهما كذلك يبطل كون الشيء المعنى مبهما
حين الوجود المعنى كبر ان المقدمتين فان شئ احدي المقدمتين كما منعنا حتى الثانية فيما قبل فلا يرد وهو هذا الفصل

ببدا الخطاب مع لافرق بين ان يوجد من حيث الوجود العيني وبين ان يوجد من حيث الوجود الظاهري بعد ما
ما قلنا نعلمك لا يفتي اربيات في قليل في ان الكليته بمعنى الاشتراك يمكن ان يخصص لكليه من حيث هي الموجودة في ضمن
الاشخاص فانقول كونها من المعقولات الثانية اذ افسر الاشتراك بانظيره لا بالاشتراك بالكل والصدق فقد صار
التفسير في المال واحد كما نفهم من كلام النضر الطوسي شرح التلويحات وبعض عبارات الشارح المحقق في جوابه
على شرح المطالع بنهم يومى الميثل ما ذكر في جواب النقص على تعريف الكل والجزئى بان الصور الحاصلة من الاشخاص
في الحواس متماخضه الاشتراك في الصور الحاصلة في الخيالات الجزئية الاخرى من ذلك الشخص ثم تماخض ان يعلم ان
الكليه بمعنى الاشتراك صفه لا شئ هو الوضو اما الصورة او المعلوم والذي يظهر من كلام الشارح المحقق قدس سره
في جوابه على شرح على التوحيد انها من عوارض الصورة الذهنيه باهى صورة ذهنيه بخلاف الكل بمعنى الاشتراك لان الصورة
الذهنيه طول لكثير لا باهى التقي يحصل في الذهن من اشخاص متعدد والمحمس ايضا قد جوز فيما معنى كون الكليه من صفات
الصورة باهى صورة قائمه بالذهن ولعل اراؤناك بانه المطابقه الظليه لكثيره الا فاعلم على الكثير لا يصح في
الصورة باهى صورة ولعل التحقيق لا يجاوز عن ان الكليه بعد المعنى الص من صفات المعلوم اعنى نفس الشئ فان
الظن لكثير حقيقه هو نفس الشئ الحاصل في الذهن اى الباقي بعد حذف الشخصات لانه هو المطابق لكثيره بالظنه والوار
الذهنيه لمعناه في هذه المطابقه كيف لو جاز وجود الشئ من دون العوارض ومن دون الشخص كانت المطابقه
بانظيره كما لا يخفى **قوله** انظار ان المراد به الاول لعنى ان انظار من عباراتهم ان المراد به الاول فانهم قالوا انما
قيد بالثبوتية لمخرج محمول السلب المحمول الا فالظاير بحسب الاستدلال ان يكون المراد المعنى الرابع لان الاستدلال بالقضاء
الاكائيه فاراده التقصيه من الحكم السلب المقصود ويكون قيد البشوتى مقيد لاجزاء السلبه **قوله** وعلى الاول لاجابة
الى تقدير الاحكام بالثبوتية انما فانقلقت هذا لما يتم لو كان المعنى الاول المحكوم به في الايجاب هو غير ظاهر بل المحكوم به
اعم من ان يكون في الايجاب او السلب فمقيد البشوتى اخرا عن السلبه فقلت هذا القيد لا يفيد خروج السلبه لانه
لحكم الذنى هو معنى المحمول بل يكون مخرج المحمول السلبى كما في السلبه المحمول مع برون عليه ان الربط الايجابى مطلقا
وجود الموضوع فلا فائدة في اخراج المحمول السلبى نعم لا بد من اعتبار قيد اخر لاجزاء السلبه لكن الاشكال في بقاء هذا القيد
فقال **قوله** لانا الحكم والنسبة السلبين ان كان مقصوده ان الحكم والتعريف السلبين ليس ببيان تصور الموضوع

وتبين منه العقل من غير وجه في العقل فغير انه لعدم سيرة عيان التصور القيمة لكن لا يلزم منه الوجود والاذا ثبت ان
 الادراك لا يكون الا بحصول المعلوم لم يثبت بعده المكان المقصود ان الحكم التصديق السلبين سيرة عيات القيمة في
 على موضوعه ان القيمة فالحققة نفسية موجبة خيلهم الوجود واذا لم يسر في واذا لم يسر في الخارج فغير ان القيمة
 بالحقيقة استدلال بالجوهرية فيصير الحكم والتصديق السلبين منها ثم الاستدلال بالاجاب لازم لها لتحويل المسألة فالحققة
 البشوية فائدة علة فاقول **قوله** قد عرفت ان السالبة ليست في وجود الموضوع في الجدل يعني ان السالبة ليست في وجود الموضوع
 وهو باعتبار اجاب لازم لها فلا ينفع ارجاع هذه القضية الى السوال في دفع الاعتراض وقد ان الذي يلزم للسالبة تصور
 الموضوع اي تصور العنوان ليلزم الحكم على المحمول المطلقة فحاشا لزم من جهة صدق موجبة قائله بان الموضوع متصور او
 جهة ان تصور حصول الصورة وجود العنوان في الوجود والاشكال فيه وانما الاشكال كان في مفهوم وجود او اذ
 وهو غير لازم في السالبة فانه لا يجب وجود المسلوب عنه بل لا يجب وجود المثبت له فمتى كان هذه القضية باسوال
 الايراد لا ريب **قوله** مع ان هذه القضية مع قطع النظر عن معنى ان هذه القضية مع قطع النظر عن المعنى الى السالبة
 بالضرورة قلنا ان لا يعتبر سالبه فينبغي الاشكال كما كان في الاول مما قال المحقق الدواني ان القول يكون اشكال
 هذه القضية باسوال الحكم لان كل مفهوم او النسب الى مفهوم اخر يستبعد منها قضية موجبة بالضرورة فاقول بانها
 تحكم فانه ان اراد ان العقاد موجبة ولو كانت بين كل مفهومين ضروري فليس يمكن لانصرافا من مفصلا فان
 هذه القضية باسواله وان اخذت موجبة فلا اشكال وان اراد ان العقاد الموجبة الصا فضروري بين كل مفهومين
 فهذا باطل كيف ولا يصح العقاد الموجبة الصا فضروري بين مفهومين الانسان والجم بالضرورة العقلية فحق جواب المص
 مفهوم العدد المطلق واجتماع التقيضين وسائر مفاهيم الحالات مفاهيم عنوانات من دون معنوا لهما لا تصدق في
 على شيء اصلا لانها لا خارجا وكلا بقضية العقل مصداقا فليس مصداقا لهما في نفس الامر بل في الفرض المتعارف
 وهذا الفرض كقوله الانسان فسادا وان تأملت في القياسات الخلفية المروية لاثبات استحالة المتجولات وجدت
 تناسبا ان ما فرضه افراد لهذه المفاهيم قلت افراد الدواني نفس الامر بل هي افراد تناسبا وهذا لا يخفى على احد
 المرعزين فضلا عن من بلغ بطون الحاشية فلو كان اشكال قولنا كل شريك الباري شمس موجبات صادقة لرجوع اصل
 هذه القضية الى ان شيئا في الوجود او في الخارج يصدق عليه في نفس الامر بفعل او لا يمكن ان شريك الباري شيئا

فهو متحقق بذات كاديب بالضرورة فلا بد من صدق تعقدها محل جواب المص ان امثال هذه القضايا مبرجة كاذبة بالضرورة
 ليست الا سوالب والمجمل في الحقيقة المفهوم الموجود قد سلب من هذه الموضوعات المحيطة بجهة الضرورة فمعنى قولنا
 الباري يتحقق شريك الباري ليس موجودا بالضرورة وما قبل في اثبات كونها موجبات الزلوم مثبت مفهوم ضروري
 لعدم بعد الموضوعات لكان سلبا بعينها ومفهوم ضروري الوجود سلبا بالضرورة العقلية والالكانات واجبة
 فيكون ضرورة الوجود وضرورة عدم سلبتين عنهما فيصير كمكانات لان الامكان الخارج عن القسرة سلب ضرورة الطرفين
 سلبا بسيطا والامكان التقييم عامه انفس غاية السخانة فان فيه خطا وضبطا لان الامكان الخارج عن القسرة سلب
 ضرورة النسبة الالكانية وسلب ضرورة النسبة السلبية على ان يكون هذا السلب جالا للنسبة الحاكية واما صليح الى
 عقدين موجبة وسالبة كمتبينين عاميتين كما بين في المطلق والامتناع ضرورة السلب على ان الضرورة حال النسبة السلبية
 فيج لا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري لعدم وصدق سلب ثبوت ضروري الوجود فان صدق السالبة السلبية
 صدق الموجبة ولا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري لعدم وضروري الوجود والامكان واما يلزم الامكان لكون
 ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب الوجود وهو غير لازم من صدق هذه القضايا سالبة بدها هو المحقق واما
 طرانه فاع شك اخر وهو ان لا بد لا نقادو القصيدة من عقد الوضع وهذه قضايا موضوعات غير صادقة على شئ
 لا بافضل ولا بالامكان وذلك لان ثبوت عقد الوضع في نفس الامر اغايلزم في الموجبة الصادقة واما السالبة
 فلا بل انما يكون حينها عقد الوضع في فرض العقل واعتباره فقط لا يقال في دخول افراد الان في الخبر فلا يصدق
 قولنا لا شئ من الخربان لانا لا نقول بتناول الحكم السلبى الاشخاص الموجبة التى يستحيل صدق العنوان عليها
 بل انما يقول ان موضوع السالبة بما يكون من المفهومات التى لا يصدق على فرد في نفس الامر ولا يمكن ثبوته
 شئ والخامس ان الحكم في الموجبة السالبة كلها ليس الا على ما هو معروف للعنوان لكن الموجبة انما صدق اذا كان لهذه
 الافراد من ثبوت وتصدق عليها العنوان في نفس الامر امكانا او فعلا ككالات السالبة فانها قد يصدق بان شئ
 الافراد وصدق العنوان عن نفس الامر وقد يصدق بان يكون له افراد في نفس الامر وتصدق عليه العنوان لكن يقتضى
 عنها بالمجمل كما وانوصف العنوان في غير مطلقا على ان كل على ما هو الموضوع بل على انه موضوع موكان عقد الوضع بشئ
 عقد العمل من حيث ان في تركيبة التقديس اشارة الى تركيب خبرى وذلك بصير في الاقراض عقد حل وان ساء

٢٥٣

روسا اصحاب الصناعة بوجوب اعتبار الراوي في القضا يجب عقد الوضع ايضا كما انها تعتبر بحسب عقد العمل على ان يقطع
 بالانفعال من ذلك سواء ان في البواب العكس القياسات المختلطة وليس يجوز ان يكون موضوع السالبة اعم من موضوع
 السالبة اعم من موضوع الموجبة بحسب الافراد والام يحقق التساوق فلهذا كان يلزم وجود موضوع السالبة المتكافئة
 ايجاب لازم قد اشير اليه في تركب عقد الوضع لامن تقار عقد الوضع نفسه وكان يصح سلب عقد العمل عنه لاختلاف
 موضوعات بخلاف ايجاب كما يستفي في السلف من القول انتهى وجه السقوط ظاهر فان عقد الوضع انما اقبل على ان يخطو به
 فيحكم عليها ايجابا او سلبا لكن الوجبة ليست في تحقق هذا الانصاف وتحقق ما لو خط بهذا الانصاف وصدق السالبة
 لا يستفي في تحقق هذا الانصاف بل قد يستفي الانصاف بان تنفرد بالخط به ولهذا حكموا من اخرهم بعدم جريان ما في الاخرين
 في السالبة الا اذا كانت مركبة ثم بينها اشكال هو ان مفهوم اجتماع النقيضين اذا حصل في العقل شعبين متعينين
 فيصدق على هذا المتعينين اجتماع النقيضين او حصل في العقل فقد وجد له مصداق في نفس الامر وقد علم ان هذا
 لا ينافي ولا خارجا وشك ربما يشكك بان مفهوم الوجود اذا تصدق وحصل في العقل بالشخص الذي يصدق عليه
 المفهوم فقد وجد له فردا بوجوه قد امكن عليه محض من قبل والبواب ان مفهوم اجتماع النقيضين انما يصدق
 على هذا الفرد وقد اذنا كصدق النوع على لم الشخص وانما نحن بمنح مصداقه الذي هو وجوده من وجوه كيف هذا
 والمفهوم من الكلمات العامة فلا استعمال في وجود فردا وايضا المستحيل معنونه الذي هذا المفهوم وجوده قولنا
 اجتماع النقيضين محال لا يقصد منه بثبوت الاستحالة لهذا المفهوم ولا تصورته العقلية بل اذا قصد ثبوته لما جعل
 هذا المفهوم عنوانا وليس لمصداق اصلا فانهم ومثله نجات من الشا في فان المتن فردا الذي يقصد الموجود
 انصافا تترتب الاثار ولا يمتنع فردية صورته العقلية **فقد بر** قالوا ولي ان يقال كلف في كون الشيء محكوما
 عليه لا يظهر لهذا البواب محصل فان الاشكال كان في تلك القضايا بانها تصدق بمحصورة فلا بد من وجود
 موضوعات هذه القضايا مع انها متسحات فكيف يمكن وجودها مع الموضوعات لان الحكم على الافراد كيف
 يصح انصاف افراد الموضوع بانها في الانصاف بعنوانه والالزام اجتماع المتنافسين في امر ثالث وهذا مستحيل والله
 قدر انما هو جواز انصاف مفهوم الموضوع بنقصه بان يتعقد القضية طبعية او صناعية فلا بد من البحث لا يبرى الحكم
 الى الافراد وقد يقرر الجواب بان الحكم في المحصورة على العنوان والعنوان موجودا لانه مكرر من الكلمات وانما

المستحيل معنونه فالمنفرد موجود في هذه القضايا واما صحة الحكم بالاشتغال فيها غير موارده وتحققها فانها ليست في كل حكم ثابت
 الاثر واثباته بطبيعة فالاشتغال ثابت لهذه المقاييم باعتبار امتناع موارده وتحققها فلا اشكال وفيه نظر طاهر فثبت
 في الذات سواء افراد وقد سلم هذا المحجب ايضا فانه قال ان المنع موارده وتحققها وثبوت شئ شئ انما يستلزم ثبوت
 المثبت لا ولا يكفي ثبوت عنوان المثبت له فيبقى الاشكال كما كان وايضا وبهذا الحكم في المحصورة ليس على العنوان
 متطابقا على غير من حيث الانطباق على الافراد وعنوانات هذه القضايا ليست متشعبة على الافراد فليس لها وجود
 بهذه الحقيقة وقد يقرر الجواب بان هذه القضايا باوكانت الحكاية فيها ايجابا لكنها حاكمة عن اطلاق مواردها
 فصحايا بقضايا في الوالب فلا يقتضي الاثبات العنوان في الدرس يصح الحكم عليه ولا يقتضي ثبوت المثبت له
 او لا ثبت له هناك في الواقع كما في الساتية لبعدها وقد عرف انت فيما سبق اطلاق هذا الراهي وانه لا يصح الحكاية عن اطلاق
 بالاجاب ولا يصح اتحاد الحكمي عنه في الوجبة والساتية ثم انه لو صح هذا المصباح هذا الاستدلال فانه يجوز ان يكون الموجبات
 التي حكم فيها على المعدومات ساقية لك لا توجد معدومة ولا يقتضي وجود الموجبة فلا يتم الاستدلال فافهم **قوله**
 او يقال لغرض الفعل لا حاصله ان الحكم على الوجود وصحة هذا الحكم كونهما معدومة مطلقة فرضا وبهذا الجواب لا يصح او اجمل
 هي موجودات في نفس الامر فالحكم على الوجود وصحة هذا الحكم كونهما معدومة مطلقة فرضا وبهذا الجواب لا يصح او اجمل
 هذه القضية موجبة بتميزه اذ يرجع حاصلها الى ان ما هو معدوم مطلق في نفس الامر بالفعل او بالامكان فمنع عليه
 الحكم وبما كان في غير صا وانه لا يكفي في الموجبة الصا وقد صدق العنوان بحسب الفرض بل بحسب الواجب فعلا او مكانا
 وقد يقرر الجواب بجعل القضية غير تامة بمعنى انه لو صدق هذا المضمون على شئ الصف بعدم صحة الحكم وبهذا الوجه لا حاصل
 الاشكال فان حاصله ان هذه القضايا لا صدق بتميزه ولا وجود للموضوع فمعلوما غير متميزة تسليم الاشكال وتوابعه بانه لا قبل
 هذه القضايا بحقيقتها بكنها لوجود الفرض وفيه ان الحكم بثبوت المحل للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود هو
 لا يكفي اذ من البين ان المقصود ان الشريك المضاف الى العاري متمتع في نفس الامر لانه متمتع بحسب الفرض مع انه
 الوجود الفرضي في صدق الموجبة لا يصح الاستدلال بصحة القضايا الموجبات التي هو لها مضافا معدومة فانه يجوز ان يكون
 الوجود الفرضي فمائل في **قوله** وبهذا التناقض ان حرج هذه شبهة مشهورة وقد تفرغان انعقاد هذه القضية
 فان المحصورة لا بد منها ان يجعل العنوان مرادة لملاحظة الافراد او اجمل هذا العنوان مرادة صارا لافراد معلومة فمائل في

ففي محال ذلك الحكم وقد كسب بان هذه القضية شرط عامة او عينية عامة وحاصلها ان لا يصدق عليه العنوان بالفعل
يتنوع عليه الحكم مادام محله لا مطلقا او بشرط كونه محله لا مطلقا ولا يصدق عليه معلومته الا في جميع الحكم وعدم صدق العنوان عليه
حتى الحكم فلا تناقض ولا يصدق التقضية فان صدق العنوان التام بشرط بالفعل والمعلومية التامة بشرط محال الحكم وكلم
بشرت العنوان او يسلب صحة الحكم التام في زمان صدق العنوان لاني زمان الحكم وواجب مبين الا انه لا يصدق
الشبهة لان المعناطة ان يقول المحمول المطلق او لا يتنوع عليه الحكم وانما في قدره التام في مطلقا ويخرج كحل هذا المضموم انه
من صدق هذا العنوان عليه فخرج الاشكال فيقوى الجواب الذي استدل به المشتمل على الجواب المشهور بقوله ان الحكم على
الاواد الموجودة المعروفة معدومة محبوبة مطلقا الحكم عليها باقتناع الحكم عليه يجب هذا الفرض لصحة الحكم باعتبار الموجود
في نفس الامر واقتناعه باقيد الفرض فلا منافاة فافهم واعلم ان قد دفع المصنف الشبهة في كلامه في جواب الشبهة التي
العجيب قال القدم ذكر اواد محبوبة في محله لكن ليس شئ منها ليس بعيني من جميع ونفي لعقل السد وجوده فلكننا
العقده وحلها الشبهة بالايراد عليه ولا ريب فيه وتخص جوابه منها ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالاجاب
موجب لا انتفاض فيه بنفسه فلم يقع الخرج عن افراد المعدوم المطلق بل حكم فيه على عنوان باطل الذات وذلك العنوان
موجود وليس في نفسه ولكن يحل على نفسه ما يحل الداعي منه من حيث كونه موجودا بموجب صحة الحكم والخبر عنه وحسب
انه عنوان المعدوم المطلق صحيح الاخبار عنه لعدم الاخبار فاذن لهذا الموضوع من حيث مفهوما من حيث وثوقه في الاعتبار
ان منافاتان في الصدق بشرط وحدة الموضوع والاداء اريد باجتماع المضموم بالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمضموم
المطلق جائز ان يكون موضوعا لموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لا اختلاف الخلق وفي هذا الجواب
اعتبار ان منافاتان لكن اجتماعا من جهة انتفاض فان صحة الحكم بعدم الحكم انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية
معدوم مطلق هو بعينه فرد للموجود وابتقال ان المعدوم المطلق لا وجود له سواء ان اصدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا
ولك كون العنوان موجودا فكما ان موجودا للموضوع منها موجودا لعدم كونه اثبتت الخبر عنه انما يكون بنفسه ثبوت الخبر
انتمى هذا الكلام لا فيطرح لمحصل فان اول كلامه يدل على ان الحكم على المضموم دون الافراد هو موجود فخرج القضية
قد جرم المحصورة ثم ادعى ان نفي الاخبار من حيث ازعم ان المعدوم المطلق فان اراد بان نفي الاخبار لاجل كونه
افراد المعدوم المطلق فخرج هذا الكلام على الافراد انتفاض اول الكلام حيث نفي الحكم على الافراد وان اراد ان الحكم منها على المضموم

المفهوم لما ان الصورة بحكم معناها على العنوان دون الافراد وصحة الحكم بعدم صحة الاخبار باعتبار موارده التحقيق فبما ان
 من الاجزئية المستهجرة التي حكم بانها لا يسمي بالثبوت من جميع وايضا لم ينعزل في المقدمات ثم اوتي ان هذا المفهوم هو
 ومعدوم يجب مفهوم ثم فاس لعبد ذلك بان كما ان موجودية العدم كذلك الحكم عليه حكم بعدم صحة الخبر باحسان فان
 المعدوم لا ياتي عن عروضا للوجود لانه لا يلزم الا عروضا لنقيض لنقيض الاستحالة فانه ما ثبتت الاخبار بعدم الاحتمال
 لمفهوم لا يصح لانه يلزم من صحة الاخبار بعدم صحة الاخبار لموضوع واحد ولا شك في استحالة لانه عروضا لنقيض
 ثالثا وبما ان كل ما يحتمل غاية الاختلال بل لا يظهر له كمال صحيح ومنها شبهة اخرى تقرير بان افرضا ان احد الم
 مفهوم من المفومات وكانت الاشياء مجموعة مطلقة فمفهوم المجموع المطلق وحدها ما لهذه الاشياء وكما عليه ان
 ينس على الحكم في آثاره فخرج الاشياء عن المجموعية او لم يخرج بل بقيت مجموعة مطلقة كما كانت من قبل الثاني لا يصح لانه
 مفهوم وجوبا وجعل مراده لملاحظة تلك الاشياء كما يكون في المفومات فقيصر معلومة بالوجود وايضا لو بقيت مجموعة لم يصح
 الحكم عليه لعدم صحة الحكم عليه على الاول فخرج ما عن حد جرم المجموعة المطلقة ليس الا لانها معلومة بانها بهذه الوجه صا
 عليها بكون مجموعة مطلقة ومعلوم معا هذا جميع بين النقيضين فاعلا من تغير الشبهة على حسب ما قرر الخواص اري
 اجاب عنها بتحديد مقدمه هي انه حكم بالبعدية بان ملاحظة كل شيء بعنوان انها مقصور اذا كان لهذا العنوان تعيين
 وتحصيل بدون تلك الملاحظة مثلا او انصرا بمفهوم العلوم وجعلناه انه لملاحظة افراد بان مقصور بعنوان كل معلوم
 في فلا شك ان اذا كان المراد كل معلوم في هذا العلم لا يتصل بكونه الا بالخط شي الثبوت لان هذا المعنى بعينه انما
 هو تلك الملاحظة بل لا بد بكون المراد كل معلوم في علم سوى هذا العلم وكذا ان تصورنا المجموع اى ما ليس معلوم جعلنا
 ان لملاحظة افراد بان مقصور بعنوان كل مجهول في مثلا ولا شك ايضا ان اذا كان المراد ان ما ليس معلوما في هذا
 العلم فلا يتصل ان يصير ان لملاحظة شي بل لا بد بكون المراد ما ليس معلوما في علم سوى هذا العلم ولعل التمهيد فنقول ان
 اريد بالمجهول المطلق المجموع مراده لملاحظة الاشياء والحكم عليه بعدم صحة الاخبار وما ليس معلوما لان هذا العلم لا يعرفه فلا يصح
 هذا المفهوم لان يجعل مراده اطلاقا لانه ليس بتعيين وتحصل له بالوجه بدون هذه الملاحظة وان اريد به ما ليس معلوما
 ما سوى هذا العلم في يصح جعل مراده لملاحظة الاشياء ويكون سببا لخروجها عن حد جرم المجموعية المطلقة لكونه
 في خارج معلوم من هذا الوجه وليس معلوم ما سوى هذا الوجه ولا تناقض فيه انتهى بمحصله فان قلت فعلى هذا لا يصح الحكم عليه

بعد صحة الاختيار عنه فانه يلزم الحكم في على المعلوم لعدم صحة الاخبار قلت هذه شبهة اخرى من دفع انا لا جرم في
 صحة هذا الحكم اذ لا احدث واثير او فقيته موقفة بوقت المعلوم كما مر في تقرير الجواب المشهور والاي لم يرد
 صحة الحكم مطلقا فانه يجوز الحكم المشروط والحكم الوصفى فافهم وانك لا يذنب عليك ان هذا الكلام متين غاية
 المستانته وان الوجدان لا يدل على ان المفهوم لا يصلح عنوانا لشيء او مرارة لملاحظة الا اذا تعين المفهوم بهذه
 هذه الملاحظة والصدق عليه بدون هذه الملاحظة لكن لا يقطع عرق التعليل فان السائل ان العود ويقول ان مفهوم
 ما يحصل بغير او بوجه من وجوب سواء كان الوجه متغيرا بهذه الملاحظة او من قبل وسواء كان مرارة ملاحظة
 ام لا مفهوم التبعة وثم سببا هذا المفهوم بالمعلوم وان لم يكن حاصله بغيره ولا شيء من وجوبه المتبعة بهذه
 او من قبل والمجموع لمرارة الملاحظة غير المجموع مفهوم ايضا مناص المفهوم الاول وشبهته بالمجهول المطلق ثم
 نقول يلزم اجتماع هذين المفهومين المتشابهين في ذوات الاشياء حين ظهور مفهوم المجموع بهذا المعنى اولا
 قبل تصور مفهوم سواه فانه ان كانت الاشياء تحت جرم هذا المفهوم خبرا المفهوم صادق عليها ووجه من
 وجوبها فحصل وجوب من وجوبها وان لم يكن مرارة الملاحظة وسبب للاكتشاف فدخل في حريم مناصفة
 ايضا وهو المفهوم المعلوم بالسفلى الذي وان لم يكن تحت حريم هذا المفهوم يكون خارجة عنه لانه قد حصل
 من وجوبها والمفروض ان لم يحصل سوى هذا المفهوم فهو وجه من وجوبها وصادق عليها فحصل صدق هذا
 المفهوم عليها ودخلت تلك الاشياء في حريمه فاجتمع التقيضان والصلاب في وجه انقضي عن هذا شبهة
 المحضة لا تمام فضلا والاعضا المترتبة لا تمام من يدعي السجود في العلم من عللا لا مضافا لغيره فالحجج من
 تلك العقدة وجعل شبهة منهم من اذ وجوبها في التقضي في ذكرنا ثم ارد عليها تقيض الوقت وهو سبب على من تفصيل عليه
 السجادة وكل من سيرة لخلق فاعلم ان ان ارد حين التردد ان الاشياء محمولة بذلك المعنى بالفعل او معلومة بذلك
 المعنى فتمار انها محمولة بالفعل غاية يلزم ان يحصل وجه يكون معلومة بذلك الوجه ولا تما في بين المحمولية بالفعل والمحمولة
 في حين معين وان ارد انها محمولة بذلك المعنى اياها اوفى وقت حصول هذا المفهوم نقول لميت محمول على معلومة
 بالفعل اوفى وقت حصوله فذلك ثم المفروض ان لم يحصل سوى هذا الوجه قلت هذا المفروض محال فان المحمول بذلك المعنى
 قيد بقيد فحصل مطلق في معلومة بهذا الوجه المطلق فلم يصدق عليه انه لم يحصل به ولا شيء من وجوبه بل لا يطلق

وجود من وجوده وقد حصل فقد انفكث عقدة التشكيك بحداثة جنة **قوله** وعلى المتعلمات كاجتماع التقيضين **قوله** لا يثبت على
المسائل انه ان ارادوا بانهم المتعلمات فهي من المتعلمات وان ارادوا صوابا وبقيا فليس لها مصداق حتى يوجد ملازمه كقولنا
فما قل قال الله كما يقول الحكماء لا نسب ترك هذا او كما نقول اقلاطون فان هذا التعميم الوجودي الذي في **قوله** ان الحق
والحاصل ان تلك الصور المتصورة ايج اعلم ان المتعلمات في الخارج على نحو من مبناها هي مقتضى الوجود الخارجي فقط
ومبناها هي مقتضى الوجود مطلقا ولا يصح الاستدلال بالثاني كيف هو يلزم وجود هذه المتعلمات في الذهن ولم يقل ايج
وانما يستدل بالاول وغاية ما يلزم منه وجود هذه الاشياء بوجوده وسوى هذا النحو من الوجود والمترتب الا انه وكما ان
لا يكون هذا النحو في قوة ادراكه بل يكون الاشياء الثانية بهذا البشوت امور قائمة بانفسها كما نقل من افلاطون ثم
التقريب والذي قال الفيلسوف الطوسي انه لم يربط الوجود بالمتعلمات لا افلاطون ولا غيره نفى القسم الثاني من المتعلمات
لا في القسم الاول كيف لا فيقولها المطلق لكن فلا بعد في ثبوتها وقيامها بانفسها فتدبر **قوله** السلب من حيث
انه رابط ايج فيه انه لم يربط من هذه الهيئة لا يكون جزاء المحمول كنهتم لا يقولون بكونه جز من هذه الهيئة بل حين الجزية
بلا حظ لمجاها استقلاله ولعل المراد بالهيئة التعليمية وكلامه مبني على رايه من ان المعنى البعز المستقل لا يستقل
باختلاف الفاظها والظاهر ان السلب لكونه رابطا لا يكون جزاء المحمول لكن يبقى الكلام في المبني عليه **قوله** فتدبر القضية على
تفسير ثبوتها ايج فخرج هذا القسم التيسير باسم طليحة لعله لما رموها انها معايرة في الاحكام ملحوظة المحدث **قوله**
الا باعتبار حصول جميع المفهومات ايج قال الحق الدواني في التأسيس القديمة والحق ان المسألة او مبناها ثابتة في نفس الامر
ولا يلزم منه عدم اقتضائه هذه المعجبة وجود الموضوع ببيان ذلك انما دلل اربان على ان جميع المفهومات ثابتة في نفس الامر
او ما من مفهوم الا لا يصح عليه ايجي موصا وفي ذلك بدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة بخلاف القضية
انفكحت على ما به السلب سلب ذلك المحمول وانفكحت عليه مصادره لوجوده مبناها انه لو كان جميع المفهومات موجودة فكان
تشريك الباري موجودا في نفس الامر وكذا التقيضات المجتمعات وهو يدعي الاستحالة ومبناها ان ارادوا بوجود
المفهمات مبناها فليس يمكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجالي على افرادها او شرط صدق الحكم الباجاني وجود افراد
الغنون كما بين في موضعه وان اراد به وجود افراد العنوانات فيغير مسلم ضرورة ان افراد الاشياء او المفاهيم
المطلق ونظائرها لا وجود لها اصلا ومبناها ان قوله ما من مفهوم الا لا يصدق عليه حكم ايجي مسفوح ان اراد الحكم على

الحكم الصلي وسلم ان اراد الحكم الحكم والقرضى كنهها لا يقتضيان وجود الموضوع واجاب هذا المحقق رحمه الله تعالى عن الاول بان
من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان المشتبه به ما صدق عليه ان يشترك الباري في نفس الامر تعالى فيه ذلك علو الكبر
ومفهومه يشترك الباري بحجب وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذي ينسب لمخلوق له تعالى فلا يكون شريكا له تعالى فيه ذلك
الثاني بان المطلوب وجوب نفس المقدمات وبين ان كل مفهوم جزئي كان او كلياً يصدق الحكم الالهي عليه بمفهوم من
المفاهيمات مثل ان معلوم الله تعالى بمفاهيمه لا مساو معلوم لنا بوجهه او كميته وانما هو مفهوم افراد ومساكن لا اوانم او اخص
مطلقا او من وجوه غير ذلك مما لا يكاد يحصى موضوع القضية الموجبة الصادقة بحسب ما يكون موجود في نفس الامر
تغيره بالبل وظاهر ان المراد منها كون نفس المفهوم محكوما عليه على سياق القضية الطبيعية كما ظهر من امثلة المذكورة فمقتضاها
ما ذكره وفرد شرط الحكم الالهي وجود افراد العنود انما هو في قضايا مخصوصة ومن مطلق القضايا الطبيعية لا شئ في
كذلك كما لا يخفى على من اراد في خبره ثم انما يشبهه على احد ان المقصود وجود المقدمات في نفس الامر ومن
مفهوم الا يصح عتوانا في قضية موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنود انما هي قضية حصول المطلوب ولا يضر عدم
صدق الحكم الالهي على افرادها من اثبات بان قد ظهر لك انما ان كل مفهوم يصدق عليه انه معلوم الله تعالى
بالفعل ومفاهيمه لا مساو بالفعل وبه وبمن غيره نسبت من النسب وانت لا بد يجب عليك ان هذا المحقق في
الاعتراضات الثلاثة بارادة المفهوم ولا شك ان وجود المقدمات لا ينفع بها فان المقصود اثبات الملازمة
بين الموجبة الالهية المحمول وبين الالهية المحصورتين وهذا لا يتم الا اذا ثبت ان افراد كل مفهوم يكون موجود
حتى يصدق الموجبة الالهية المحمول المحصورة والما وجود مقدمات العنودات فيجوز ان في صدق المحصورة وما ذكر
من وجوب وجود المقدمات فانما ينفع الملازمة بين الطبيعيين من الموجبة الالهية المحمول والالهية وما ذكر
ان شرط الحكم الالهي وجود الافراد انها هو في قضايا مخصوصة وهي المحصورات فبقية ان نعم في قضايا مخصوصة
وهي المحصورات لكن المقصود منها صدق القضايا بالمخصوصة لا صدق مطلق القضية الالهية لطبيعتها وقوله
فاذا سلم وجود المقدمات فقد تم المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الالهي على الافراد متطوفا ان المقصود
كما علمت صدق المحصورات والانه لا يتم لوجود المقدمات وصدق الحكم عليه الالهي بل انما يجب صدق الحكم الالهي
على الافراد ليم صدق المحصورات واذا كان المقصود اثبات الملازمة بينها في المحصورات ولا يضر من اثبات وجود

الافراد فندفعهم الى ايرادات الملة ولا يمكن منعها بهذه الاجرة وبما نلوا طرلك فوافي الان في المبرج حيث قال
 وما ينبغي ان يتوقف ان موضوع السالبة والكان اهم من موضوع الموجبة السالبة المحمول بحسب الاعتبار من جهة حقيقة
 الا ان بينهما ملازمة من جهة اخرى مساوية لتعاقبه بحسب الواقع اما الملازمة فلان موضوع السالبة يجب ان يكون
 متشكلا في وجوده او عدمه وان صح السلب لانه لا يمكن الاعتقاد بوجوب كماله في الحكم السلبى عنه سلب المحمول منه فذلك
 يصح الحكم اليجابى لسلب المحمول وان كان الثاني كالحجج الى اعتبار ثبوت دون الاول فلا يسلخ صحة سلب المحمول عن صحته
 ايجاب سلب المحمول اصلا والحكم السلبى يقتضى ان يكون المحكوم عليه متشكلا في وجوده او في عدمه بما هو حكم فقط لا بما
 خصوص انه حكم سلبى والحكم اليجابى لازم بما هو حكم وما هو حكم اليجابى جميعا واما مساوية التعاقبه فلان الطالع
 والمفاهيم تستمر في الاولين السالبة والقوى المتعارفة فموضوعات جميع السوابب ثابتة وبشأنها ينقد السلب
 ايجاب السلب على وجه التوهم وقد قلنا ان تقدير الضرورى للمحكم مطلقا علم عنوان الموضوع واذا كان المحكم
 المعلوم وجب تمثل العنوان في الذهن ووجوده لا تمثل الافراد ووجودها حتى يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول
 من المحصورة فاذن يجوز ان يصدق سلب من موضوع ليس بغيره في الواقع لا في ذهنها ولا خارجا ولا يصح
 هناك موجبة سالبة المحمول من المحصورة فنقد ان الفرد لعنوان ثم اورد المحقق الرواى على نفسه انه لا شك ان
 ليس للاشياء واللا يمكن فرد بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل الاشياء لا يمكن بالامكان العالم بصدق الموجبة
 السالبة المحمول بناء على ما ذكرتم من حديث وجود الموضوع في الموجبة المذكورة فينتقض كثير من قواعد ثم اجاب
 بان الحقيقة بصدق حقيقة على ما قلنا في المحمول المطلق بمعنى انه كلما وجد وكان لاشياء فهو بحيث لو وجد
 كان لا يمكن ان لا ينقض ويصح التوهم كما لا يخفى على المتدرب واقصر من عليه مصادره بانه يجب امكان الافراد
 في الحقيقة وفي هذه الحقيقة لا امكان لافراد الموضوع فاجاب عنه ذلك المحقق بان اعتبار امكان وجود الموضوع
 بمعنى امكان وجود افراده ليس على كل حقيقة وكيف يتوهم ما ذكرتم في مثل شريك اليارى متنع والمحمول المطلق
 من جميع من يعقل متنع عليه الحكم من جميعهم والاشياء والامكان الى غير ذلك من المواد التى حكم فيها على تحديات
 احكاما صادرة ايجابة فان ملك القضاء اقدم فيها بثبوت المحمول بموضوع على التفسير لا على العبث اعني
 بحسب نفس الامر من غير تعليق ولذلك قيل ان ملك القضاء مساوية لشرطية وانت عليك ان الكلام

الكلام كان في الحقيقة البينة وان الموجبة السالبة المحمول على هي سادته للسالية فيها وبما الذي ينبغي في
 المنكسر وغيره واذا سلم عدم صدق الموجبة السالبة المحمول من البينة مع صدق السالبة فقد انقطع الشك
 ولا شك في اشتراط امكان الافراد في الحقيقة البينة او امكان صدق العنوان عليها فيها وليس في قولنا
 كل الاشياء لا يمكن امكان افراد الموضوع ولا امكان صدق هذا العنوان على الافراد فانهم قالوا لمحقق الدواني في
 شرح التهذيب بهذه العبارة والحق ان الموجبة السالبة المحمول على ما اعتبره المناوون نفيته ونهته لان
 الموضوع بسلب المحمول غامض في الوجود فيقتضي وجود الموضوع في الذهن دون الخارج فيكون نبذاً وليس السالبة
 غلاماً فان قلت صدق السالبة الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع اصلاً لا فيها ولا خارجاً وصدق السالبة المحمول
 على ما قررت يقتضي وجوده في الذهن فيكون السالبة الخارجية اعم من السالبة المحمول فقلت المراد من وجود
 الذهني شيئاً الوجود في نفس الامر وجب جميع المقبولات التصورية متوفرة الاقدام في انما موجودة في نفس الامر
 فانها لا محالة موضوع حقيقة موجبة صالحة وافعلها انما متغيرة لجميع ما عداها وان ذلك الوجود في
 شئ من الاشياء لا على الاول نفي اي شئ فثبت اخر وهذا الوجه ثبت المساواة بينهما بحسب الصدق
 فقامل جد انتهت بهذا الكلام لظاهره يدل على ان مقصوده رحمة الله تعالى اثبات مساواة السالبة
 السالبة المحمول الحقيقة وهذا فاسد بوجه آخر انما فاسدنا وجود الموضوع لكن هذا القدر لا يكفي في صدق
 السالبة المحمول بل لا بد من ثبوت سلب المحمول لانه وثبوت سلب المحمول عن الافراد الخارجية للافراد
 الامر به غير موجود في الخارج غير ظاهر بل لا يكاد يصح فانه يصدق لاشئ من الاشياء ان كان في الذهن
 خارجية صادقة لا يصدق حقيقة ولا بينة فان افراداً ذهنية لاشئ من الاشياء نفس الامر به انما
 في الذهن اللهم الا ان جواب السؤال المصدر يقول قلت ان المراد بالوجود الذهني مطلق الوجود في
 نفس الامر وجب المقبولات موجودة في نفس الامر حين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة تلازم
 في التحليل اي في الحقيقة منها فاصل ثم في دعواه التلازم في الصدق شئ هو ان صدق او عواذ يتوقف على
 السالبة تلازم لوجود الموضوع والبيان لا يدل لوم على ان صدق السالبة تلازم وجود الموضوع بل انما يدل على
 ان المقبولات موجودة فوجود موضوع السالبة يجوز ان يكون بالاتفاق دون اللزوم ولعل مراده بالتلازم

مطلق المصاحبة من الطرفين مقابل جبر والنظر ما في كلامنا مثال هذا المحقق من الاضطراب ومن اليد الاستغناء في كل باب
وباعتبار تعلق التصديق الخ فيه ايضا مثل ما سبق فان اعتبار تعلق التصديق باليقين لا تصور ما تعلق به وتصور منوان
مفهومه او اذ كان التصور كحصول الصورة في رتبهم وجب وجود العنوان في الذهن فلو وجد فردا حتى يلزم صدق
السبب المحمول قال الشيخ المحقق قدس سره وقد صرح في بعض كتب المنطق ان الكليته صفة بسبب الخ انت لا يدرك عليك
ان الشئ قدس سره وقد صرح في بعض كتب المنطق ان الكليته عدم ملكة واذا كانت عدم ملكة فلها بثوت في موصوف
موجود وجود موصوف لازم واذا لم يصر في الخارج ففي الذهن نعم حديث الرجوع الى الاستدلال الاول بان ثم لك ان نقرر
هذا الاستدلال بان بثوت بعض الاوصاف لا يساوي ضرورة كالكليته والذاتية وسائر موصوفات النطق ولا يحل شوبها
الموصوف الموجود الخارجي من حيث وجوده الخارجي وليس شوبها شوبها فاضايل انما يصر من موصوف موجود وليس
موصوفها موجود الوجود خارجي فلا بد من ان يكون في الذهن الوجود غير الوجود الخارجي سواء كان اقصى طبعه الربط
الاجنابي وجود الموصوف ام لا والاصل ان خصوص بعض الاوصاف يقتضي موصوف موجود او لا يمكن حرمها لوجود
الخارجي فلا بد من كونها من الوجود لبعض فيه هذه الاوصاف وسواء الوجود وجودا في ذاتها وهذه الاوصاف لا
ثابتة مع الاول لا توقف على كون الكليته صفة بثوتة لكن نفى ايراد عدم ثابته التقريب من ان ثابته لازم منه
اخر من الثبوت ولا يلزم منه ان يكون في قوة او ان كانا قد عرفت فتذكر **فقد** قدس سره ايضا الحقائق الكليية كالان
مثلا مع حاصل امان الحقائق الكليية من حيث انها كليية اي موصوفة بوصف الكليية كالان مثلا موجودة بغير
والان كان بثوت صفة الكليية بثوتها فربما مثل بثوت العنصر الواحد الفرضية والفردية تشهد بخلافه والحق
الكليية باهي كليية غير موجودة في الخارج فلا بد من كونها من الوجود بوجوه الحقائق الكليية باهي كليية وهذا قريب
ما قررنا سابقا وان منبى هذا الاستدلال على نفى الكليات الطبيعية من الاعيان وحاصل ان الحقائق الكليية موجودة
قطعا وليست موجودة في الاعيان لان الوجود فيها الاثنا من الوجود للمحقق اصلا فلا بد من كونها من الوجود
بوجوه الحقائق وهذا هو الظاهر من كون كلام قدس سره مع حاصل قوله قدس سره ويتجه عليه ان دعوى الضرورة
في وجود الحقائق الكليية غير مبرنة بل الضرورة هي وجود افراد الحقائق انفسها في ذاتها او خارجا فكيف
الشبهات الممنوعة للمتكلمين بوجود الحقائق في الاعيان لو كانت لذات على امتناع وجودها في ذاتها خارجا فكيف

بسم المكون وهو الحقائق في الجواب استثناء لعلها الحافظان المد البشري مرتبة المد العالي في موضعين على شرح
 حكمه العيون ان لم يكن الحقائق وجود في الخارج في النفاذ بالكلية اشكال ان اخذت بمعنى الحمل والابغنى المطابق لاشكال
 ضرورة ان كل فرد يعقل او اجز عن الشخصات فالماصل في العقل او القام به الان في غير المكان الا وراك
 قابلا بالذهن والدر ك ليس فيه لا بالمحصل ولا بالقيام فالحكم يمكن موهو واذا في الخارج فيصم ينصف شئ بالكلية ضرورة
 ان الان المطلق على هذا التقدير ليس شيئا اصلا فكيف يكون كلياً واما في الذهن من الشئ هو انه التعقل المتعلق
 بكل من الهويات الموجودة في الخارج فهو متشبه الحمل والصدق على شئ وخارجي فالحكم يمكن كلياً صا فالحكم كثير من نعم على
 بمعنى صورة مطابقة لاسر متعده وان كانت الحقائق موجودة في الاخر الخارج كما سبق فلهذا عن الشئ فهو مصنف في
 بالكلية ولا فرق بعد بين قولنا زيد ان في الخارج وبين قولنا الان محمول على زيد في الخارج ثم قال في قوله
 بعد ما حقق ان الحق هو القول بالشئ والمثال وحاصل ما قصدت ان الواجب على السامع في وجود الهية من حيث هي
 في الخارج ان يجعل الكليات الذاتية والعرضية صوراً او اركية لا شخاص خارجة من غير ان يكون لها بانفسها مقابلة
 يكون هي هيات معلومة ويتفكر تلك الصور لكونها قابلية بالنفس الناطقة الموجودة في تلك الموجودات التي ترتفع
 كونها خفية بمعنى انها غير صالحة على شئ مما هو اعادة وكيفية كليتها في المطابقة لاسر الخارجية مطابقة الحكاية للمعنى عند ذلك
 موجودات ذنبة بمعنى انها حاصلة للذهن لا بمعنى انها ليست موجودة في الخارج وان جعل حصولها للذهن وجوداً وادها
 الاخر الخارجى الشخص الموجود في الخارج لم يعد في كون شئ واحد وجوداً خارجي وبنفس اول معنى للوجود والذنب
 الا وراك الان ان يكون مصفوا عند الذهن ولا يتصور الا بقيام صورة بالذهن مما كنه عن الحدك بها انتهى
 تقرير هذا الجدة ان التحقيق على مذنب نقاة وجود الهية من حيث هي عن الخارج ان لا يكون اوارك بالشئ والمثال
 اولاً يتصور حصول حقيقة شخصية خارجية في الذهن وليس هناك حقيقة كلية عالمية لان يكون نارة شخصية شئ
 ونارة تشخص خارجي فليس هناك معلوم ينصف بالكلية لا في الذهن ولا في الخارج لان المعدوم لا ينصف بالكلية
 والعلم ايضا لا يمكن ان ينصف بها بمعنى الحمل على كثيرين لان الشئ انما ينصف بالذنب لا يصح فيه الحمل على كثيرين ولا وجود
 الجنى لا تشخص في لا يكون الكلية لا بمعنى المطابقة للذنب لكونه اواركاً بها ينصف بها الشئ انما ينصف بالذنب
 خارجياً ولا يمكن القول بالوجود والذنب القيام كقيام الارادة والقدرة والغضب والحب والرضا وغير ذلك بمعنى

ما يتعلق به الإدراك والتأصيل لوجود الذات في الحقيقة وفي الكلام ميتين روح الدوام لهذا الدليل لا يرد
 المحقق وجوده فصار كمن يغيب عنها شيء من جوانب محل بعض المقصودات ضروري وغيره مع ذلك يقولون المحقق
 المتعارفين فلا بد من نحو من التأصيل وبين هذه المقصودات وبين الأشخاص الخارجية وليس التأصيل بالذات على
 رأيهم لأنهم لا يقولون بوجود الحقائق بوجود الأفراد فلا يجرم كقول التأصيل والعرض على رأيهم بأن يكون لها علاقة
 بالأشخاص بحيث ينبى وجودها بالذات إلا بالعرض فمثل المقصودات الخارجية على الأشخاص الكثيرة على رأيهم
 الكليات الفردية على رأي مبتنى وجود الحقائق بوجود الأفراد وبهذا العهد من الوجود والعرض كاف في انعقاد
 الوصف العرضي لا ترى أن الموجبة الخارجية قد صدق عند كون الخارجية الذاتية منسوبة عند التأصيل بوجود
 فوجودها بطريق فوجودها لوجودها كإف في صهي وفوقه مرفوعا لموجبة صادقة ثم كما أن لهذه المقصودات وجودها
 بمعنى وجود أفرادها في الخارج كذلك يمكن في الذهن أن يوجد أفراد لهذه المقصودات بحيث لا تترتب عليها هذه الآثار
 الخارجية ويكون هذا الوجود الذهني للأفراد لهذه وجودها بالعرض لهذه المقصودات الصادرة عليها ويكون هذه الأفراد
 مبدء الكثرة في تلك المقصودات وليس مدعين القول بالشيء والمثال فان التأصيل بالشيء المثال لا يقولون بكونه
 فردا من أفراد معلومة أو امتدادا فيقولون بخوران يصف هذه المقصودات بالكلية بمعنى الجمل على كثيرين ولا بأس به
 أما ما قال به الخضر رحمة الله تعالى به ضرورة أن الإنسان المطلق على هذا التقدير ليس شيئا أصلا فجوابه أنه إن أرادوا
 ليس شيئا أصلا لا بنفسه ولا بمقتضى أنه فهو منسحب كغير المتكبر لأن القول الجمل فلا بد من نوع من التأصيل مع الأشخاص
 وإن أرادوا ليس شيئا بنفسه فليس كذلك لأن الذات الانصاف بالكلية فان الانصاف انما يقتضي وجود الموصوفات
 لا محكم لكن نفي الكلام في أن الانصاف بالكلية يضم على هذا التقدير من مذهب الذين أم في نفس الأمر من أن يكون
 في الخارج وفي الذهن وتقدم الكلام فذكر العلم أنه قال الشارح المحقق قدس سره في جوابه التجريد بالكلية أن فسرته بالكلية
 متشعرو صفا في الخارج لوجودات الخارجية والالزام انصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد بوصفاته
 والكلية بمعنى الاشتراك بتشعرو صفا للصورة العقلية يضم فان كل واحد منها جزئية في النفس الجزئية فمتشعرو
 اشتراكها ثم بعرض الصورة العقلية كونها بالكلية بمعنى المطابقة ومعنى المطابقة مناسبة مخصوصة لا يكون سائر الصور
 العقلية كالاشتراف أصل عند تعقل زيد فانه غير الاشتراف الحاصل عند تعقل فرس معين ومعنى المطابقة لكثيرين أنه كتحليل

لا يحصل من تعقل كلمة منها ان لم نجد فان زيدا اذ جردناه عن الشخصات حصل الصورة الانسانية الواحدة من
 الواحدة اذ اوجروا ما حصل تلك الصورة بعينها فلو انعكس الامر كان لما حصل حاصل من كل واحد كانا في الحقيقة
 في الشرح فانه اذا ضرب ابي قاسم من الخاتم على السطح حصل ذلك النفس بعينه هذا الكلام فعمل العلامة القوسية على ان
 مقصودة قدس سره ان يبين كيفية الاشتراك وانما يفرضه بالمطابقة فافترض مبدئيا ان هذا ما يتم لو كان المقصود
 بالكلية منحصرا بين الاشخاص الخارجية والصورة العقلية وليس الامر كذلك بل المضاف بها المعلوم لا فائدة واجاب
 هذا الاسناد والفرد المحقق رحمه الله تعالى بان كلامه قدس سره مبنى على ان لا وجود له في الخارج الا لشخص واحد وهو مقتض
 المتعقبات وقد علمت فيما مر ان ليس تلك الكلمات على وجود هذا الرأي لا الصورة اذ لا يكون فاعلم ان فاعلم ان فاعلم ان فاعلم ان
 الصورة ليست الا لشخص الخارجية وليس حاصل في الذهن شيئا يكون غير الصورة من حيث هي بل لا اعتبار بالادوات
 يكون هو موضوعا بالكلية على وجود الاشتراك المحملي وان الان اذ لم يكن موجودا في الخارج فلو قطع النظر عن شخصيته
 والذات في حضوره في الذهن لم يكن شيئا فضلا عن ان يكون كليا صافا على كثير من اشياء كالاته الطبيعة ولا شك في منانته
 الا انه بقى عليه شيء لا يخفى على المتأمل فيما قرأنا سابقا من ان النصف الضوابط بالصدق على كثير من غير ذلك على
 رأي النفاة ايضا ثم قال هذا الجواب من اجاب عن الاعتراض المذكور بالترام ان السيد المحقق قدس سره بقى الاشتراك
 المحملي عن الصورة من حيث هي صورة ذهنية واشتهر لها من حيث ذاتها فقد وهل مما حقت اذ هذا المذهب ان يبنى
 الكلام على نفى الطبيعة عن الخارج فقد وهل مما نزل اليه هذا النفي وان سبى الكلام على وجوده فهو توصيف الكلام بما لا
 يرضى به فانه من المشهور ان السيد المحقق قدس سره من النافين للطبيعة من حيث هي انتهى كلامه الشريف في اعلم
 المحجب المحقق الدواني جعل حاصل كلامه قدس سره ان الكلانية بمعنى الاشتراك ليس معروضا للصورة بل هو على
 معروضا للصورة الا انه لا يمكن تفسيره بالاشتراك بمعنى الكلام على وجود الطبيعة من حيث هي ليس توصيفا بالكلية
 بل قابلا فان مقتضه قدس سره تحقيق معروضا بالكلية على طور انطوائه لا على طور نفعه كيف وقد قال قدس سره على
 ما نقل عنه ذلك المحقق ان تلك الصورة لو فرضت موجودة في الخارج فان شخصت بتشخيص زيد كانت عين
 زيد وان شخصت بتشخيص كذا كانت عينه وفي الكلام الذي نقلنا ايضا اساره اليه حيث قال قدس سره ان زيدا
 اذ جردناه عن الشخصات فان التجربة من الشخصات انما تعقل اذ كان الشخص زيدا وهذا انما يكون على تقدير

وجود الطبيعة من حيث هي ما عندنا فيها فتشخص عين البوتة فلا تشخص زاوية عليها حتى تجزئ في جود حسن التبر
ويكون الجواب عنها اورد على الوجه انها الى اخره فبذلك قد علمت فيما سبق ان الذي يحس ثبوت الشيء ثبوت
الثابت في الجلاء من ثبوت نفسه او ثبوت اوه في طرف الاتصاف فاما موضوعه واما ثبوت في طرف اخر فلو في الثبوت
فلا يلزم في الجملة معنى انه في الدرس اذ في الخارج فلا يتم الدليل منه للوجه **قوله** كالوجود النفعي قال في الحاشية الوجود الكلي
وجو حقيقي والوجود النفعي ليس بوجو حقيقي والوجود ليس بامنه حقيقة ولا يمكن اعتباره قضية كجود واعلم **قوله** اولها
ان كثير من المعاني يعنى ان لها في ان يلزم موارج هذه القضية تحجب المصادق الى الخارجين بان يكون مصداقها واحدا
كما انهم الرضا بقضية الذهن لا بالكلية لا باعتبار المقصود ولا باعتبار المصادق اى لا يكون متغيرة للمخارجية
مفهومها ولا مصداقها فاقابل **قوله** وايضا يمكن ان يجاب بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف في
حاصد على ما يظهر بالتعامل في ذاته ان الصورة الذهنية النهائية باعتبار بين اعتبار نفس الشيء مع قطع النظر عن
الذهنية باعتبار ما من حيث انها مبنية على التوارض الذهنية فالصورة باعتبار الثاني وجودها وجودا بطبيعتها
ووجودها باعتبار الاول وجودها في نفسها ليس منشأ الاتصاف وبذلك يختلف قيام السواد والحارزة بالوجود في
الخارج فان هناك وجو حقيقيها ومحصنها وجودا بطبيعتها وانت لا بد من ذلك ان لا شك ان الصورة النهائية
بالذهن حادثة في من الغطيات الا وابل ان حلول فرد لا يصح بدون الطبيعة خلال التي هي تمام حقيقة كيف البعض
المجرد من الغواشي البوتية لا يرض لان يوجد شيء في شيء ولا يوجد فيه اجزائه او حقيقة فاذن لا بد من حلول الحقيقة
واذا كان الحقيقة والشخص كلاهما عاين فوجو وبها تابع لوجو والمحل وينسب اليه فقد عرض لوجو وبها الانتساب
وبها هو الوجود الرباطي وجود الشيء في الشيء وليس قد جعلتم هذا الوجود الرباطي منشأ الاتصاف فيعلم
انصاف الذهن لطبيعة الحرارة والشخص الذهني فيعلم انصاف الذهن بها ثم الذهن يمكن ان لا يخط ويحوال
نفس من دون اعتبار اضافته الى محل ولهذا يقال بوجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه لكن هذه الملاحظة
في القيام بانصاف الخارج ايضا ولا يضر الانصاف اصلا قال استاذ عصره الخزانة الحافظة لينا سمي
تعالى في حاشية على شرح حكمة العبد ان قيام شيء بشي تحقق التعلق بينها وهذا التعلق الناعت عيني
المستحق فاما كان بين الحرارة والذهن فحققت باعث لكون الذهن حارا ولا اعتبارا اصلا وهو المطلوب **قوله**

فله الكلام متين ومحصلا لكم قد اعترفتم بان الصورة النهائية بالنفس حالة فيه وبذلك الحجب تعلقا باعتبار النفس
 الصورة بنسبها وحسبها لان المحلول اولاً وبانذات انما هو الحقيقة والتعريف انما يحصل بالجلول كما هو معلوم
 من ان تعين الحال ولا يفهم من المحلول الا الاختصاص الحادث فيكون للصورة اختصاص باعتدال الاختصاص
 الصاعك ليس لان يتعلق كونه يتعلق بالخاص بالجوهر ولا يفهم منه غير هذا يتعلق وهو حجب فعل المشتق فليهم
 كون الذهن جارا لقيام الحرارة فليهم المحذور ان ارادتم بالجلول معنى خرفلا بدس ببيان ان ليس منطوق
 المشتق وادور خطا فليهم وبذلك لا بد من جواب المصداق فان الفرق بين الوجود الظلي والاصلي بعد الاعتراف بالجلول
 لا يتبين فان الذي يفهم من المحلول هو اختصاص الصاعك وهو موجب حمل المشتق فاعلم ان في تعريف كلامه انما انصت
 فلا يظهر وجه المقال هذا الخيرة في تعريف الجواب هو اننا سلمنا ان معنى الحار لا حصلت فيه الحرارة لكن نقط في مشترك
 بين معان كثيرة وتحقق المعنى المادى بها في تعريف الحار في الحرارة الحاصلة في الذهن مصنوع فاعلم حصول الحرارة في
 الذهن لم يكن هو الحصول للحرارة في الشيء الخارج وفي مفهوم الحار والخاص بالذات انقلت الذهن يحصل فيه
 الحرارة فكل ما حصل فيه الحرارة فهو خارج عن ان الذهن حار بل هو بان الحد الاوسط فيه غير مكرر لان حصول الحرارة في الشيء
 معنى وحصول الحرارة في الخارج معنى واقعة في مشترك بينهما لفظا وذلك لان بعد الاعتراف بان الحرارة حالة في الذهن
 بحسب التعلق الصاعك وبذلك هو المعبر في معنى الحار لان التعلق الصاعك لا يفهم منه الا التعلق الذي بين الحرارة والخارج
 وان اريد معنى سوي ذلك فلا بد من بيان ان لا يوجد في الحرارة بالنسبة الى الذهن ولا يوجد فيها بالنسبة الى
 الخارج فافهم واعلم انه فرقة بين الصاعك والخاص جواب هذا الجواب مسبوط في حواشيه على شرح العقائد العشرية بعد تبين
 ان المشتق باقام به الابدان فاما انهم يقولون على وجه الانضمام او على وجه الانسراج ان ليس كل قيام على المشتق
 بل يجب لكل مشتق قيام بوجه مخصوص لا يتري ان الحقوق لا بكل الا على سبيل شرح عنه التفوق على وجه مخصوص
 في وضعه ولو فرض قيام الفقدية بمرکز العالم والظان مستحسنا لا يصح حمل الحقوق فاذا ان قد علم ان المعبر في كل مشتق قيام
 على وجه مخصوص فان لا سلم انه يلزم من قيام هذه المبادئ المذكورة من الانسراج والحرارة الامداد وكذا كونها متصفا
 او غيره لان المنسج لا يكون الاشياء بعين انشراح مفهوم الانسراج لا كيفية القيام مطلقا وكذا الى والحمد لله فافهم بالحرارة
 والامداد على وجه قيام الارصاف العينية فاعلم في هذا المعنى من القيام خصوصية وفي ذلك النحو خصوصية اخرى ينبغي احدا

الخلل دون الاخرى ولا يمكن ان كلا من مجموعي البعض انحاء الخلل فانه يمكن ان يقال ان من هو مهبطات ان الدرس في
 الامور يمكن ان لا يجب ان يقال متنع او متعد ان اراد بها المعنى العرفي ولو اراد بها النسب وهي المعنى المتشعب ومن قولنا
 بناد وبنية الاستماع والامتداد فسلم الصدق انتهى بما مع طر واطار بحيث لا مزيد عليه لا بدفع الصلح فان حصول
 والامتداد ونحوها مسلم عند التقابل بالوجود الدنيوي ولا يفهم من الحلول الا التعلق الناعت الذي يكون للسوا او بنسبة الى
 موضوعه ونذا يلزم ان حيل المشتق بالمعنى العرفي فان المعنى العرفي للمشتق ما يتربط عليه اثار المبدء المحصورة بالموجب
 محل هذا المبدء قيام المبدء كقيام السوا بالموضوع او كقيام الفوقية بل القيام بنفسه والعينه ايضا على ما يقتضيه
 ونذا ضروري محسوس كون الكثرة ككثرة الحلول ليس لانها التقيام وان اراد القيام بنحو اخر خارج عن امثال هذه
 ويكون فردا لا اختصاصا لخاصة فلا بد من بيان حتى يتبين ان لا موجب حمل المشتق ام لا فان الذي يفهم من بعض
 الحلول على الاختصاص السامع هو ما ذكرنا ذكره ان لا يفهم قيام الفوقية بكون العالم مع غير ظاهر بل محل عليه الفوقية
 على ذلك التقدير المحال نعم التقدير الذي ان يكون مبادية انشائية فالتصاها بالصح المحل على ما هو المشهور ان امتناع
 الانقسام فيه كما ان الميل المشي اولان مشتق ما اشتق المبدء ثم انزلوا تفك الحلول الاختصاص الناعت من صحة
 حمل المشتق في بعض الناحية لا ارتفاع الامان عن الحكم بامتناع حلول ما هو مستحيل الحلول فانما لم يحكم بعدم حلوله الا لعدم
 صدق مشتقها كما انما لم يحكم بعدم حلول البياض في الجسم الاسود وما دام اسودا لا امتناع كون الجسم البعض حين
 هو اسودا ولو وقع في الباب مجازا ان محل في الجسم الاسود بياض ونخص به اختصاصا معينا ولا يصح الحكم بان البعض ثم
 ان قيام الصورة عند الظاهر موجب حل مشتق بحيث يصح حمل القيام العالم عليه فهذا التقيام لم لا موجب حمل مشتق
 الاخر وحمل هذا الانهاض ثم كلام هذا المحقق اعظم لغاها به في ما حقق واخرت به في مواضع حواش اخرى فانه قد
 اقرض على ما قال المشي ان صدق المبدء على المبدء لا موجب حمل المشتق على المشتق مفهوم المبدء مفهوم المصنف
 والمبدء ان متصا وقان ومفهوم المصنف في الكل واحد فصدق المبدء على المبدء لا موجب صدق المشتق على المشتق فيها
 قد اقرض بان مفهوم المصنف واحد في المشتقات كلها ومنها قال المعبر في كل مشتق خصوصية ليس في مشتق اخر
 فتأمل ثم اعلم ان قد اجاب النضر الطوسي بان الاستدراك المجزئ ذات وضع فعلها لا كما ذكره وضع فصيحة الخواص
 هو فعلها مستدبر من حيث هو فعلها ولا يلزم من ذلك ان يكون المدرك الذي يكون المحل اركلية مستدبر او الكائنات

والنكاحات محالة لم يكن ذات وضع ولا يتقضي ان يكون محله مستديرا او اما الحرارة فاما لا يتقضي ان يكون حارا الا اذا
 الحال هي بعينها والحمل جسمانيا فاما من ضد ما من شأنه ان يفعل معها ولا يلزم من ذلك ان تصدق بها المعاصرة لها اذا
 حلت جسماء قوة جسمانية ان يجعلها حارا فضلا عن ان يجعل المدرك الذي يكون ذلك العمل له حار انتهى وهذا الكلام
 بلوح عليه انار البهزيان وهو شبه كلام الجاهل ان اول فلاة قد سلم واخبرت بان محمل الاستدانة الجزئية مستديرا
 فاذا انصورت الاستدانة والاستقامة الجزئيين محلهما مستديرا وبقتهما معا اللهم ان تليزم ذلك وتقول الاستدانة
 في جزئ من المحل والاستقامة في جزئ اخر وانما ينال ان الاستدانة الكلية اذا حصلت في العنصر المدرك شخص الترتيب فليزم
 ان يكون بالذات مستديرا ولا دخل فيه فليكونها ذات وضع وان قيل بان يكون المستدير في ذاته لزم لو ان قلت فليكون
 الاستدانة ذات وضع غير لازم لما قلت في تبصا عطف الاستقامة او يلزم ان يكون المدرك مستديرا بالصدق مسبوقة
 ويكون ذات وضع مكنونة لا زانما لمسته واما انما نال ان الحرارة اذا قامت بالذات من كان الذهن فاما بها ضرورة الفاعل
 ما يكون محلا شئ والمنفعل ما يفتونه اقل اياه فان فرض الحرارة الحاصلة جزئية يلزم كون القوة الحارة ذات فرض
 حصول المهنة يلزم كون القوة الحارة ذات فرض حصول المهنة يلزم كون المدرك حارا وتختلف ان يتطابق
 كلام بحيث يخرج عن البهزيان بان المراد بالاستدانة الجزئية الاستدانة الغيبية النهائية محمل مخصوص والمقصود ان
 الجزئية الغيبية يجعل محله مستديرا وعن ان نقول بمصوب الاستدانة الغيبية واما الكل منها فممكن الكائنات حاصلة فلا
 يجعل المدرك مستديرا لعدم ترتيب الاثار وهذا النوع من القيام معاير للقيام الخارجي واما الحرارة فاما يجعل محله حارا اذا
 قامت بعينها اي بوجه الا ان اصلها بالشرائط المذكورة ومنها الوجه على القيام قيام فمضى فلا يجعل محله حارا
 هذا مرجع الكلام الى الجواب المشهور وقد عرفت ان لا يتم بعد الاعراف بالكل والادخلة كلامنا هذا النصيب وعلمت بان
 محصل الدليل ان حلول المليات الخارجية بانفسها لا يخلو بل هو متعلق بها لفظا عما شمل لعلق السواد
 كقولهم كونها حارة وباردة ان المتعلق انما ثبت لوجوب حمل المشتق بالضرورة والافكار سكايرة علمت ان حلت
 هذا الدليل غير غاية العسر واذا بطل حمل المليات في الذهن فلا يكون العلم بمليات المعلومات الحاصلة في الذهن بل
 صفة اخرى مغايرة وهي الحالة الانجابية فافهم ولكن من ان كرس ثم لك ان تقرر الدليل لوجه اخر وهو ان قولنا ان
 عالمه فغيره خارجة فلا بد من ان يكون محله امر خارجا والعقد ان هو قيام العلم بانفسه فيكون قيام العلم به قياما

والعلم بالحرارة لما كان مدعيه الحرارة فيكون قيام مية الحرارة بالنفس ايضا قبا خارجيا ولا سبل الى ان يقال ان قيام
الهيئة قيام ذمعي فقيام الشخص بالشخص الذي قيام خارجي اول ان اتقوا لمعية وانما القيام للشخص الذي هو العلم كالمع
من بعض كلمات المحقق اما في قوله لا يجوز فطرة قيام الشخص بالذمعي ^{العلم} فغير من دون قيام الهيئة بعلو الباطنة وقد عرفت
ايضا ان الهيئة على شخص بالمول في الجمل والاول فانه ليس هناك فيما ان احدهما قيام الشخص الذمعي والآخر قيام
الهيئة بل منها قيام واحد وقيام الشخص الذمعي هو بعينه قيام الحقيقة فكيف يكون احدهما خارجيا والآخر فناء وعلل ذلك
اقول بان يوجد شئ في ظرف حقيقة لوجود في ظرف اخر والوجود هذا يجوز ان يكون السواد الفايوم الجسم قبا خارجيا
ولا يكون قيام حقيقة الجسم قبا خارجيا فيمكن ان يقوم السواد كجسم ولا يكون الجسم اسودا بسقطه فاذن لم يكن
قيام مية الحرارة بالذمعي والشخص الذي يسمي قبا خارجيا مثل قيام الحرارة بالنار فيلزم كون الذمعي جدا او ابادا او
مستقيما او معجاء وهذا انقر لا يربط بطلان من التكلفات الا انما يبطل به كون العلم بنفس المعلوم ولا يدل
على تحليل حلول الليات حين العلم بالنفس وقد ايتت مكتوب على المحاكمات بخلاف استاذنا هذه العصة المعج سمار
المحقق والصاعد على سلم التحقيق في اليد الطولى في العلوم العقلية والحكمة المطلع على الاسرار الغريبة المفاضل
بالفاحشات الرائدة الى ملائسها قدس سره واذا قلنا هذا اذافه ومحصل ان الصورة الذمعية صفة منفصلة بالنفس
والنفس موجود خارجي ومن الضروريات ان النصف الموجود الخارجي بصفة انصافا انصافا يستدعي وجود نصف
في الخارج ولا يجوز فطرة سليمة ان يضم شئ الى موجود خارجي في الذمعي واذا كان الصورة امر موجود في الخارج والهيئة
موجودا بهذا الوجود فيكون قيام الحرارة بالذمعي قبا خارجيا فيلزم كون النفس حرارة وبطلان ولا بد من
اصلا وكنت قد عرضت هذا التقرير على بعض الاعظم صاحب العزة الوثوق فقال للمجاو ان لا يفتن بهيته ان
الوصف المنضم الى الوجود الخارجي موجود خارجي وتعلل هذا بكلمة فان الاعراض الموجودة في الخارج اياكم لوجودها
الخارج ما تجد ما كان في موجود خارجي ثم يحكم لا يصدق مستفادها على ما حلت منه واذا كنتم ان يكون الحال في الوجود
الخارجي موجودا ذمعا فلهذا انتم هذا الحكم بوجوده الاعراض في الخارج وانفص الا ان يدهته كون السماء والشمس
والابادة والغضب واما لهما موجودات خارجة ولا يدهته الفطرة الفرق بين الغضب واما وبين العلم
الوجود الخارجي وكذا بين حقيقة الغضب واما بين حقيقة العلم اي باقى بعد حذف شخصها واما

واثبات العلم في الوجود الخارجي فكما حكم النظرة بان الغضب الحاصل في الغضب انما هو من حيث هو وجود
 من الشخصات يتقوى المنة من حيث هو موجودة في الخارج كذلك حكم بان العلم المعين القاييم بالعالم اذ اخرج من شخصات
 واخذ من حيث هو هو يكون مبنية موجودة في الخارج معين وجودها العلم والصورة بعد اخذ من حيث هو لا يبقى الا منة المعلوم
 فيكون موجودا خارجيا وقد قامت بالفسح فيكون النفس حارة وباردة فاذن عدم الدليل ليعلم كون العلم نفس المعلوم
 وهذا الجواب قد دفعه عن بعد سابقا **قوله** انت تعلم ان حصول الشيء في هذا الاشكال منحل الى اشكالين احدهما انما كانت
 انهم وغير عنه في بعض كتبه بان جميع بين المذهبين مذنب الشيخ **قوله** وذهب حصول الاشياء بالنفس والاشياء ان
 حصول الشيء في الذهن لا يعقل بدون الخلق والقدم انهم معترفون به وليس حصول في الذهن مثل حصول في الاركان والمكان
 اعلم ان هذا العقل لما راى ان اشكال كون الذهن حارا او باردا لا ينفذ بعد الاغراف بالخلق اكره وجعل الذهن مجرد
 ولا استبها وفيه فان هذه الصورة لما كانت مدركة لنفس لا يستبعد باطلاق لفظ في لانه يطلع على تعقبات
 كما يقال في الواقع وفي العلم كذلك يطلع في الذهن البصر لما راى ان العلم صفة فائت بالمجرد كالتعريف حكم بالصفة اخرى المعلوم
 الحاصل ولا استبها وفيه لم يبق اشكال مما خلف القدم فالتكافؤ مجرد الذنب جديد من عند نفسه فلا حجة في الخلفا فافهم **قوله**
 ان الذي انهم استدلوا على ساطة النفس الخ استدل على ان الصورة مازد وليس حصولها مثل حصول الشيء في الزمان
 والمكان وما حصل ان العقل لا يستدل على غير النفس على انما غير نفسه انقسام المظاهر والقسام المركب التمايز لا يتولد
 الى اخره بان الصورة لا ينفذ موجودة غير مشقة وليس حصولها حلول الظرا بان فوجب ان يكون النفس غير منفردة
 مجردة عن المادة ولولم يكن الصورة حلول لا يتم الاستدلال بهذا الوجه فانه لا يلزم ساطة المظهر ساطة المظهر
 وهذا الاستدلال انما يدل على ان الصورة حاله عند انهم كما صرح المحقق به واذ كان يدعي العقل انه مجرد مذهب من نفس
 لا ينفذ لطلان هذا الاستدلال **قوله** وليس هناك امران في هذا الظاهر فذهب قال في الاشياء ولا يرد ان هذا
 بقوله فيما قبل ان يكون لا يكون شيء واحد وجودان في الذهن باعتبارين احدهما بتجديد وجوده والآخر بتجديد وجوده
 وانه اعتبار الاول علم وبلا اعتبار الثاني لمعلوم وبعدم الخلفا فانه انما يتقوى بها امرين متباينين بالذات اعتبارا
 حاصل بالذات والآخر قاييم واستدل على اتفاق الامرين بان الامر القاييم لتلك نفس المعلوم ليعود الاشكال من
 كون الذهن حارا او باردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون شيء واحد جبر او عرضا والتكافؤ غير المعلوم بالذات

لان يقع علم الان العلم عبارة عن معرفة الاشياء او الحصول بنفس الكشف ولا حاجة الى شئ اخر يكون مبدئاً
 فيما هو انما الامر التقاسيم في الكشف ولا يكون علماً وانما الاستدلال فاسد فانه بمعنى علم ان العلم نفس المعلوم
 وهو متماثل يثبت بعد دليل ولا هو عين بنفسه واذا لم يكن العلم نفس المعلوم ففقدوا الشئ او الحصول بنفس الكشف
 منسوخ ثم ان حصول المطلق بخلاف في الكشف بل لا بد من العلول ضرورة وان العلم صفة من صفات النفس او قد
 انما الحصول فلما يكون حصول الصورة **ظاهراً** ثم الاشكال في كون الشئ الواحد علماً ومعلوم ما كان قالوا الصورة انما
 بالنفس المعتبر ان اعتباراتها صورة مشحونة فائتية بالنفس وهو عند الاعتبار علم واعتباراً منع قطع النظر من
 البعوض المدبرة وعن الشخص الذي يسمى بهذا الاعتبار معلوم فاختلط العلم والمعلوم بالاعتبار قال استاذهم
 الجهر العلاء الحافظ البارسى رحمه الله تعالى في حاشيته على شرح حكمة العيين ثم اعلم ان اتحاد العلم والمعلوم بالذات
 وتغايرهما بالاعتبار غير صحيح او غايته ما قرأه ابي عبد الله الرام ان قد يتصل ما هو في صرف وعدم محض والشعوب انما يتصور
 شئ من المعلوم لا حقيقة لال الامر الموجود في الذهن وهو بالاعتبار قياسه في النقطة العاقله علم وباعتبار
 وفيه ان المعلوم المكان موجود في الخارج فلا حاجة الى اثبات وجوده في الذهن لان وجوده الخارجي كيف في
 يتعلق العلم المكان معد وما فيه سواء كان الانفراد وجوده في الخارج ام لا لا يقتضي صحة الشئ العلم قياسه بالذات
 اقسامه بالثبوت لوجوده ان قطع النظر عنها لم يكن شيئاً فاذ اعتبرتم اقسامه حقيقته العلمية فالذي يميزه حقيقته
 فان اعتبارها في نفسه عين اعتبار اقسامه اذ لا تحقق في نفسه الا قسامه بالذات ولو كان لا تحقق في ذات غير قسامه
 بغير وجوده في الخارج فما ضرورة يكون يتوهم اعتبارها بغيرها كيف نذكركم واذا لم يكن الاتحاد والتكوير فبالضرورة
 الصورة العقلية الان ثابتة بحقيقة او اركية فحسب ليس فاما اعتبارها بكون انما علمها معلوم بل المعلوم بالامر
 الخارجي والشخص انتهى كلمات الطبيعة ودفع كلامه هذا في اثبات تحقيقه ان لا يتصور على مذنب لغاية الكل الطبيعي بل
 الا طريق الشئ والمثال وقال بعد هذا الكلام وقد صرح به لغاية الكل الطبيعي منهم شرح المطلق فمقصودة اثبات المعايير
 اذ ائتمت بين العلم والمعلوم على هذا الراجح لكنه ياتي منه قوله ان المعلوم المكان موجود واذا جعل قسماً كان افراده موجودة
 دون نفسه ومقصودة اثبات المعايير على كل راي وهو الظاهر لكن لا يفقه هذا العبد حق النقطة ان على كل راي
 مشتق الوجود الكل الطبيعي فالما حصل في الذهن نفس الحقيقة للشئ الموجود في الخارج لوجوده في نفسه وبالصورة

تملك الحقيقة الشخص في فاعله وفي الزمن ح امران الحقيقة والشخص كما ان الموجود في الخارج امران الحقيقة والشخص
معلومه الشخص الذي علمه وحاصل استدلالهم ان العلم لا بد لهم من تعلق والتعلق بما هو لا شئ محض محال بالضرورة والعلم
قد يتعلق بالمعدوم المحض بان لا يكون هو موجودا سابقا ولا فزده حتى يكون موجودا فلا بد لمن نحو اخر من الوجود في
وقبصار فتح شخص شخص هذا الشخص علم حقيقة الموجوده في صفة معلوم ونحو العلم غير مختلف اذ كان في المعدوم
نذا كان هذا في الوجود ويكون ايضا هذا نفى الموجود ايضا هذا اذ في ان الوجود الخارجي في تعلق العلم فان العلم بالتعلق
بالشئ وبقى بعد الظاهر وجعلنا في قول هذا الجواب ان المعلوم الخارج بوجوده الى قوله كفى في صحة تعلق العلم في قوله فندا
القيام به بحيثية بوجوده ما ذا اراؤا بان اراوا ان هذا القيام هو بحيثية وجوده وليس لوجوده حيثية اخرى في حقيقة القيام
فهو متوقع كيف والقيام انما هو وجوده في شئ فهو متوقع من الوجود فهناك حيثية الوجود المطلق فقلنا وان اراوا
حيثية الوجود ملازمة للقيام فسلم ولكن لان العلم ان العلم لا يقطع النظر عما لم يكن شئيا فان قطع النظر عن لازم الوجود
الشخص لا يبطل رتبة الحقيقة ورتبة المتيقن سلمنا ان حيثية القيام وحيثية الوجود سواء وقان لكن ينبغي القيام به
نعم يتصور على الدليل ان عبارة لازم من استحالة تعلق العلم بالمعدوم ان نحو من الثبوت وانما انه قائم بالدين ثم القيام
العلم بما انما قائم فلا يلزم من الدليل كما قدم وطريق البطلان اتحاد العلم والمعلوم فقدم فندا كذا كذا على راي شئ المطالب في
والاعلى راي المكنة فالمعنى من الوجود الذي هو وجود فرد من افراد الوجود كمان وجوده في الخارج هو وجود فرد من
الخارجية فهذا الامر الذي هو حيث ان متقدم الافراد له حيثية بالعرض كما هو متقدم معها في الخارج بالعرض فندا
هو المعلوم وفرد الذي هو العلم ظاهر عبارة شئ المطالب الذي فندا انجز منطبقه على فندا حال العقل نتج من
الاشخاص صور الكيفية مختلفة نازة من ذواتها واخرى من الاعراض الكيفية لما يجب استبعادا وانما مختلفة واعتبارات
شئ في فندا **قوله** ولا في كونه جوهرا او عرضا في قال في الحاشية الرسالة الموعودة في النص والتصديق يقول يكون
صور الجواهر جواهر صفات لمعرض في المقولات لا التمس الا ان يقال المعرض للعرض الخارجي ولم يعلم وجه التميز **قوله**
بل لا شك ان انما في كون شئ جوهرا او كيفا في هذا الاشكال ثلث تقديرات الاول ان العلم عرض والعرض منحصر في
ولا يصلح للدخول فيه الا الكيفية فيلزم ان يندرج حقيقة واحدة تحت تقيدين والواجب منه سبيل منتج المعرض انما المعرض
لعرض الموجود في الخارج الثاني ان العلم بالجوهري هو العلم والمعلوم بالذات مع ذلك وذاتيات الشئ تختلف

يتناول الوجودات والعلم من مقوله الكيف عندكم فبذلك سيكون الشيء واحدا جوهرا وكيفيا معا يلزم اندراج تحت مقولين
 وهذا التفسير هو الذي اختاره في جوابي التمهيد الثالث ان القول بوجوده الذي لم يطل لانه عالم بان صورته الجاهلية
 مع انه كيف يصدق بانها رسم الكيف عليه وهو العرض الذي لا تقتضي نفسه ولا النسبة لذاته اقتضاء اوليا فلزم
 اندراج الشيء الواحد تحت مقولين وهذه الشبهة عويضة فخذ للاهتمام ونزلة الاقدام مبسوثون في سبيل تفكيك مقدماتها
 كما تجاري في الصحاري لا يندون الى منازل سبيلا ولا يحيدون الى شدة مرشد او دليل مهابت خدسج في عقولهم
 المليات في الاوثان واشرب في قلوبهم تقليد افلاسهم لظنهم تعلم بالخفايق فان تركوا هذا الرأي القطع والقول
 الشيخ فخلصوا عن هذه الشبهات المرفوعة في الحضرات والمجدة في الظلمات فتخرجوا في نقض لبنان حارة تفكيك
 ولم يقدر والابا لكاشي تصور عليه بالتحكيك فانكرا المحقق الذي ان يكون العلم من مقوله الكيف حسب انهم
 في العبارات او جعل العلة في تشبيههم بما في الخارج من الكيفيات في الحاجة الى الموضوع وعدم انفسا مثل انفس
 المفادير والامتدادات وعدم اقتضاء والنسبة مثل اقتضاء سائر النسبيات وهذا السلم من الكيفيات و
 والبعد من التزم المحالات والمشعشات الا ان الاقوام الذين تلا هذا المحقق بعدون المساحة العبد ما كانوا
 من الموضوع الظاهرة البيان الآتية من النوايلات البعيدة عن الاذهان وبعضهم ابرزوا الكيف معينات
 مهية من شان وجودها في الاعيان سيكون في موضوع وغير مقيدة لنفسه والنسبة وثابتها عرض لا تقتضي
 انفسه والنسبة المقول هو المعنى الاول والصاوق على العلم المعنى الثاني وهو عرض عام بعرض المقول لا يطل
 في الذهن من التسع مائة في الخارج وهذا الجيب نزل الى التجايع الى الساحة وهو عويض من الهوسات فانه قد وقع في الغفلة
 وغيره ان العلم من مقوله الكيف وعديده من انواع مقوله الكيف فلا بد من القول باليسا في وعده ذلك التجايع
 الى ابراز المعنيين ويقول الى كلام المحقق التهام ويعتوا التطويل المذكور واعترض عليه المحشى بان الاصطلاح هذا
 لم يوجد في كلام القدماء ولعلنا انما اقتدنا بالاصطلاح من كلام الشيخ في عيون الحكم فانه قد صرح فيها بان بعض
 معينات احداهما مهية او وجدت في الخارج يكون في موضوع والاخر الموجود بالفعل في موضوع فزعم ان هذه
 اقسام لبعض المعنيين فلا بد ان يكون لها ايزه معينان فخال فيه واعترض ايضا بان الكيف بالمعنى الذي
 ادعى انه عرض عام لا يصدق على صورة العلم فان الحكم بالنظر الى ذاته تقتضي انفسه فكيف يصدق عليه

عليه انه لا يقتضي القسم له انه وايضا لا يصدق على الاضافه فانها بنفس حقيقتهما يقتضي النسبة الى اضاف اخرى
 الجواب عنها بان ان يقول الحكم الديني هو المقهور فعناه جهة او وجدت في الخارج يقتضي القسم بالذات وصوره
 الكيفية كما هي موجودة فليس في مقتضىها لها بالذات والكان منها بحيث لو وجدت في الخارج اقتضت بالذات و
 آيات الاضافه فقد اعتبر فيها ايجازها بحيث يكون لا يتصل عودها لموضوع الا لا يكون مقالة الى اخرى عارضة
 لموضوع ومقالته الى الاول وهذا المعنى عارض للاضافه بحسب الخارج والاصور بها الذهنية لم يست بالصفة المذكورة
 بل لا يتصل بنفسها ولا يتصل معها الاخرى فتأمل فيه وتوهم الصذر الشرائي في حواشي الشفا والاشهاد الاوتية
 وبها محسباً من هذا الايراد فنقول ان صورة الجوهر جوهر يصدق عليه الجوهر محلاً او باقياً فانها نفس حقيقة الجوهر
 والكيف يصدق عليها صدقاً لبعالها من نوازل وكيف واذ اختلف الخلق فلا مكان وهذا هو
 بحيث فانه قد عقل عن تغير الشبهة فان الشبهة لم يكن لا جماع المتسافين يصح اختلاف الخلق باوجه كونه
 الشبهة ان يكون النوع واحد وان في مرتبه وهذا المتوهم قد علم بان صورة الجوهر عين حقيقة متساوية فيكون
 الكيف انها وجب لها فليعلم اندراج الجوهر تحت الكيف ويكون الجوهر كلاً من جنس وفصل فلا يكون مقهور ويكون تحت
 من الانواع مندرج تحت الكيف لان جنس الجنس فقد تضاعف المحذور عند الجواب ثم انه لا يمكن ان يكون الجوهر محلاً على
 الصورة محلاً او باقياً لان الصورة متشعبة متشعبة فليس محل الكل على شخصه لا يكون محلاً او باقياً وايضا بان نظر الشبهة
 في صورة الانواع الجوهرية كالانسان والنفس وهي متحدة مع تلك الانواع وحمل الجنس على النوع كسب يكون او باقياً
 وبالجواب كانه مثل غاية الاختلاف نعم يمكن الجواب عن اصل الشبهة بان صدق الجوهر على الصور الجوهرية يصدق ذاتي
 وصدق الكيف صدق عرضي فلا اندراج تحت المقهورين فتوهم ان الكيف مقهور من عوالم الاجناس فليس معناه
 انه مقهور بالنسبة الى كل ما يصدق عليه لا نرى انه يصدق على مفصول الانواع المندرجة تحتها وليس ذاتياً لبعالها المراف
 ان الكيف مقهور بالنسبة الى ما يصدق عليه صدقاً ذاتياً فتأمل وتقبل الصذر المحاصر لمحقق الدواعي ان الشئ اذا وجد
 في الذهن ينقلب من حقيقة الى حقيقة اخرى فهو الجوهر في الذهن ينقلب من جوهرية الى الكيفية عما نزل ان الوهم
 متقدم على الهيئة اذا لمعدهم الصرف ليس له هيئة وليس هو شيئاً من الاشياء فالتقبل بعد الوجود وبعدها به الهيئة
 هيئة اخرى قلت هذا غير ظاهر فان ارتفاع النقيضين جاز في المرتبة ففي مرتبة الوجود وليس شيئاً منهما وايضا ليس في الخارج

الاشئ واحد هو الموجود وهو ان مثلاً كنه من حيث انه موجود اصل في نفسه ومن حيث انه ان في الخارج فليس
 هناك شئ موجود حتى تجري فيه السوال هذا السلي ما هذه الهيئة او غير ذلك لان كان كون الهيئة معينة تابعة للموجود والوجود الكنه
 والخارج مختلفان بالحققة فلا يبعد ان يقتضي هذا الوجود كونهما كيفا واخرى كونهما جوازا فيقلب احدهما الى الاخر فقلب
 فهذا قول بالشيخ والمثال والكل بوجود الهيئات العينية في الوجود وان قلت ان اريد بوجود الهيئة في الذهن انقلب
 فيه الى اخرى او بمعنى هذا فاصل وان اريد حصولها مع ثبات الهيئة فلم يدل عليه دليل والاستدلال بالحكم الكلي على العدم
 انما يستلزم وجود الموضوع مطلقا ولو متقلبا واما وجوده من غير انقلاب فلا فاقول فعلنا لا بد من مادة مشتركة
 هذا في انقلاب صورة الى صورة في انقلاب عرض الى عرض لان في انقلاب الهيئة ورده المتحقق الدواني بما حصل ان انقلاب
 من هيئة الى اخرى غير معقول انما المتقول انقلاب الهيئة للمادة من صورة ادمية الى اخرى كيف واذا انقلب الهيئة
 في الذهن كان فيه هيئة وفي العين اخرى فمن اي سبب يقال هذه الهيئة هي الهيئة العينية قد انقلبت اليه بل هذا الكلام
 يقال لغرض سوا ذلك ان قد انقلب واما تقدم الوجود على الهيئة تغييرا بين ولا يمتنع بعد ولو سلم فالحال المتقدم
 او المتأخر لا يصح الانقلاب فان العارض الهيئة لا يورث الا بالماضي ما كان او متفرعا ثم على فرض الانقلاب لم يكن للاصل
 في النفس متغيرا من الهيئة الموجودة في الخارج والدلائل لو كانت دللت على ان الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج وقال
 ان الموجود في الذهن اعم من ان يقع كما هو في العين او ينقلب فيه كان يقال ودخل في الدار اعم من ان يدخل هو
 او كثر من لا وليات انه لو لم يبق اركا لم يبق في النفس لم يكن الحكم بالانقلاب ثم ان انقلاب الشئ الى شئ اخر
 عين القول بان الموجود في الخارج حاشا لاني الذهن ثم انه لو فرض هذه الكيفية النفسانية وهي كيفية نفسانية في
 الخارج لم يكن هي عين الجور وكذا لو فرض حصول الهيئة الجوهرية في الذهن لم يكن عين الكيفية النفسانية في الكلام حق
 وقد اورد الصدوق في حاشي الشفاء كلاما يبرر اثبات الانقلاب وهو خشف كل الامراض من مثل هذا
 او من ذكره ثم انقضى كما فيه من تضييع الاوقات **قوله** وانا قلت في حله في حاشي من قوله العلم والمعلوم
 بالذات فان العلم حقيقة حاله اخرى او اركية متحدة مع الصورة اتحاد العرض مع وجوده لانها في بالذات والفرق
 بين هذا الجواب وبين ما اختاره العلماء النفساني لوجوب احدهما ان العلم اركي لحوال الصورة والمشئ اخر
 والاخر ان العلم انه قابل بان العلم موجوده بوجه متاخر بوجود العلم والصورة الموجودة في الذهن والمشئ قابل

قابل بوجوده الخالة بوجود الصورة فترد على المحشى اعتراضان والعلامة برهنهما أحدان هذه الحالة لما كان جعلها على الصورة
 جعلها عرض لم يكن موجودة بالذات بل انما كان من الاوصاف الانشائية للصورة فيكون العلم انشائيا فموجب
 ما وردوه على القائل بالاضافة من ان الكلام في العلم الذي هو مصداق العاينة فلو كان امر انشائيا لاحتاج الى مصداق
 اخر والكلام في ان الكلام في هذه الانشائية فينتهي الى الصورة في العلم ويرجع الاشكال فيبقى وان كان حاله موجودا بنفسها
 في العلم ويرجع الى قول العلامة وتوجيه الية ما وجه المحشى الى قول العلامة والثاني ان الصورة الجوهرية اذ قد صدق عليها
 هذه الحالة بالمثل المطابق والكيف صادق على هذه الحالة فيلزم صدق الكيف على الصورة ليقاس من الشكل الاول
 فيلزم كون الصورة جوهر او كيفا معا فخرج الاشكال فيبقى فان قلت غاية ما زعم من الشكل الاول حمل الكيف
 على الصورة لكن يجوز ان يكون من قبل حمل العرضي فالصورة حرة بالذات وكيف بالعرضي الاستعمال فيه بل هو ظاهر
 حمل الحالة على الصورة عرضي فيكون حمل اتيانها اليه كذلك قلت هذا القدر يكفي لواجب اول ما جردت دون توسط الحالة
 بالحالة ولكان يكون فضلا لا يحتاج الى في الجواب بعد الاقران لعدم كون الكيف ذاتيا لجميع المصدق هو عليه ان يقال
 نعم يكفي هذا القدر في الجواب لكن القول بالحالة لما كان هو الحق عمدة سلك في الجواب هذا المسلك لا فائدة من التحقيق
 عمدة في حقيقة العلم ثم ان هذا الجواب غير حاسم لما دونه البتة فانه لا بد من تقرير الثالث لان الصورة لما كانت حالة
 في العلم فهي ليست مقبوضة بالفساد والنسبة فيكون ليها صدق رسم الكيف عليه وهي جوهر اليه فيلزم ان لا يجان في الجوهر
 والكيف والعلم اي شئ كان سواء كان هذه الصورة او الحالة ولا يندفع الا بالنسبة في معنى الكيف من اعتبار الوجود
 الخارجي في مفهوم الكيف كما هو المشهور ورضي المحقق الدواني او لغير رسمه كما غير الخوى القابل لكون الكيف مستغنيا
 المعنى فتأمل ثم قد اقرض بعض الاعاظم بان هذه الحالة اما صفة انشائية ولا يجزى عن الانشائية لا المفهوم ان كانت فيكون
 اذ هي ليس في شئ من ايضا لا يصح مداهم قول الكيف لان مقول الكيف امر عرضي واما صفة انشائية فهي ان الصورة
 فيلزم كون الصورة حالة دون النفس لان العلم قد قام بالصورة دون النفس واما منصفة الى النفس فيكون
 في النفس من ان الصورة وهذه الحالة فهو بعينه ذهب العلامة القوم فيلزم عليه الامر عليه وانت لا يذهب عليك ان
 هذا الكلام مبني الا ان المناسب الاقتصار على الشئ الاول فانه قد صرح بان الحالة محمولة كعمل الكاتب على الاذن
 فيكون منقولة مع الصورة قابلية بالنفس في ضمن قيام الصورة لان الحمل على الامر الحال حال في محله في ضمن قيام الحال

كما بينا الشيخ في فاعل القول ليس المنطق ثم الزام بعدم كون الحال كذا عند كونها انشائية وله ووه غير ظاهر فان المحشى قابل
بدرج ان الشرح عبات تحت المقولات ولولده ان الشرح عند الزوجية الفردية من الكيفيات المختصة بالكميات وعلمه
والبطور العارضة من الكيفيات العارضة للحركة والدة العلم حقيقة الحال **قول** وهذا التحقيق نجعل الاستقلال مشهور
ان بعد الاستقلال انهم يقربون ان احدهما انما قد نعلق النصور بالمتعلق به التصديق فيعلم ان اتحادهما مع معلوميهما
اتحادهما في النفس بالذات مع انهما مختلفان عند فهم حقيقة ومعية والظاهر ان الاستقلال انما به ولو كان التصديق اذ كان
كما عليه المشهور هو التحقيق ولو كان صفة اخرى تابعة لا وراك فلا ضرورة له الا ان يدعى احدان الا وراك الذي يتصل
حين مفارقة الاوفاق والاختلاف نوع ميا بين النصور فقط وهو التصديق الذي من قسم العلم كما لم يخرج انما رخصي
بشرخ فال محشى اتحاد العلم بالمعلوم مختص بالعلم التصوري والا التصديقي فعلى تقدير كونه علما لا اتحادا وليس العلم معلوم مع
في هذا التخصيص غير بعيد شأنا وهذا ضرورة لعدم اتحاد الاوفاق مع النسبة والفضية الا ان الفهم ما حصصه الا بوجوه
لا لوجوه الثاني انما قد نعلق النصور حقيقة التصديق فيعلم اتحاد النصور والتصديق حقيقة لاتحاد العلم بالمعلوم و
من هذا التقرير منع إمكان تعلق النصور حقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد النصور والتصديق لا يحد في فهم انهم لا يخرج
التصور ان يتعلق بكل شئ لا لاخر فيه يتعلق بكل شئ ولو بالوجه لا ان يتعلق بكل شئ كيف والبارى على مجردة لا يتعلق
به النصور كمنه الحقيقة والظاهر ان هذا المنع مكافئة اولاً في تصور مبدئية ممكن وجوده في الدرس والتصديق مبدئية الحقيقة
فلا يخرج في تعلق النصور به كنهنا فافهم وحاصل جواب المحشى منع اتحاد العلم والمعلوم فان العلم حقيقة هي الحالة الادارية
وهي مخالفة العلم بحسب الحقيقة وان صدقت عليه في الدرس فذلك الحالة هي المنفصلة الى النصور والتصديق فلا يتصل
وتقدم الكلام فذكره واجاب البعض بان العلم مع العارض فلا اتحادا ولعلم مع العلم حقيقة لاتحاد العلم والحال والجزء في الحقيقة
وما قاله العلم منفرد بالذات مع العلم فنعناه ان نفس العلم يحصل في الدرس وان العلم اذ اجبر من العوارض الزمنية
ببعض العلم وروى المحشى بوجوب سجيبار ان الله تعالى وبر ثنائيا لا يستفهم لك في مستقبل القول ان العوارض
لا بعض النصور الذاتية الا لا امور لا اعتبارية لا لا امور الموجودة وقد مرث الالاسه من قبل فليعلم ان يكون العلم
من موجود واعتباري فلا يكون موجودا منهم وقد اجيب ان اتحاد العلم مع العلم انما هو اتحاد جهة العلم مع العلم
و يجوز ان يكون العلم حقيقة جنسية مختلفة بالفصول ولا يلزم منه ان يكون الفاعل بالفضل المنع من سخره العلم

وضع المعلوم وحال الاشكال وقيل في بيانه وبسببنا واحال البيان التفصيلي الى موضوع لم يوجد بعد ولا يوجد الى يومنا
 وهذا الجواب ليس بشئ لانه ان اراد ان العلم المطلق الشئ على تعلم كل معلوم معلوم حقيقة جنسية فكونه غير صحيح
 على تقدير انما والعلم بالمعلوم لكونه حقايق مختلفة حسب تعدد المعلوم فلا يكون حقيقة بجنسه لا يقيد في الجواب لاننا
 انه يمتنع جنسية لكن احد نوعية التصور والتصديق حين تعلقاتها بمعلوم واحد وتعلق الاول بالثاني في تقديره في التصديق
 حقيقة بالذات وان اراد ان العلم المطلق معلوم واحد معين جنسية نوعه انواع هذا فاسد لان العلم لا يتعلق
 نوعيته بجنسية فليعلم اتحاد النوع او الشخص فكيف يكون جنسا والالزام ان يكون الجوهرية النوعية او الشخصية بالمعلوم
 في الدرس حيث يحاكي الى الفصل وهذا الجواب لا يخلو البديهة **قوله** المصريح وان الذي يمنع حصوله في الدرس هو موت
 الجبل في هذا الجواب مخصوص بما اذا كان الحاصل الدليل الزام حصول مية الجبل في النفس وانما اذا كان الحاصل الزام
 هو الجبل في الخامسة فلا ينطبق كما لا يخفى **قوله** قال فيما بعد وبالجمل فالتصوره الدنسة مع وهو عام جار في الوجهين كما فصل
 عليه انه المحقق قدس سره وقد فرزه المحاكم بان الصور والكبر من عوارض البهوية المعنوية مع وهو عام جار في الوجهين كما فصل عليه
 ان المحقق قدس سره وقد فرزه الحاكم بان الصغير والكبر من عوارض البهوية المعنوية ونوى الصور العقلية فليس الصورة
 والاكبره وفيه نظر ظاهر فان المقدار الشخصي عبارة عن مرتبة فاعلم منه صغيرة او كبيرة فالصغير والكبير من المعجزات
 الشخصية فالصورة الحاصلة من هذه البهوية اما على هذه المرتبة من الصور والكبر فقد زعم الخلف وان لم يكن على هذه المرتبة
 يحصل هذه البهوية بل حصل مية اخرى نعم لصح ما قال في صورته الجوهرية العقلية وقد تقرر الجواب بان المقدار اعم من
 الجبل وعارض له في الخارج فاذا حصل صورة الجبل تجرد عن المقدار فلا استحالة في الحصول وانما لا يذهب عليك
 الكلام في نفس مية مقدار الجبل فان كانت عين مية الجبل قد اك والافلاستحالة في حصول المقدار المعين لزم
 قطعنا واعلم ان الزام الاستحالة في حصول البهويات المادية الممتدة وتبين من وجهين الاول انهم قالوا يحصل حصول
 البهوية الشخصية مع المقدار المعين والوضع المعين كما يظهر لك فيما سبق منها نقلنا من عبارات الشيخ في القدر
 وماتر كثيرا كثيرة يدل عليه في استدلال الوجود انه يعني لو لم يدل على حصول البهويات الشخصية مع المقدار واللبقات
 في نقول حصول البهويات الشخصية في الاول والثاني من قبيل حلول السريان قال التفسير الطوسي استحالة في حصول
 صورة مقدار السما ولا احتمال ان يكون الانطباع في المادة الجسم الذي هو الادراك في الفرق المذكور في الجواب

لا يخطئها في الصغير والكبير من حيث ذاتيتها ولا احتمال ان يكون المنطوق من السمار وذلك غير خارج في المسألة بحسب الصورة
فان الصغير والكبير من الانساق منسوبات في الصورة الانسانية على ان هذا الاستبعاد انما هو وعلى القول بان الانساق
انما يكون بالانطباع الصورة في الرتبة الجليدية والتجسيم يكون بالانطباع في الالوان الجسدية الموضوعة للتجسيم لا على سائر الالوان
الحسية والعقلية ولا على القول بالاشباع وحصول صورة التجسيم في النفس انتهى وانت لا ينبغي عليك ان هذا الكلام
من اول الامر في غاية شبهة الكلام المجازين بوجه من الجواهر الاول في قوله لا احتمال ان يكون في مادة الجسم ان
الانطباع على هذا التقدير انما في المادة الجسم متغيرة بمقدار الجسم الذي ملك المادة مادة فاما مادة صغيرة فيمتنع
يلزم الانطباع الكبير في الصغير وان يتبع مقدار ان في مادة ولا ينبغي ان الجسم على حجم احد اجزاء انما في نفس المادة فيلزم ان يكون
مقادير جميع الحاضر كذلك لان مادة العناصر واحدة على رايهم والتا في في قوله في القوة المدركة الحالا مع لان هذه
القوة وان لم يكن متغيرة بالذات لكنها متغيرة بالعرض بتقدير تجسيم فيلزم انطباع الكبير في الصغير وذلك
محال ايضاً هذه القوة حال في الجسم الراسخ في المنزج وحال الحال منطبق على محل العمل فيلزم انطباع الكبير على
الجسم الراسخ في الصغير ثم ان يلزم تغير هذه القوة بمقدار التجسيم والسماء وهو باطل ضرورة الثالث في قوله
ولا احتمال ان يكون المنطوق صور الى اخره لان الكلام في حصول هوية مقدار السماء وهذه الهوية في مرتبة المتغير
واذا كان الحاصل اصغر مقدار لم يكن الهوية المخصوصة الحاصلة وقد كان غير متغير ومتغير في سلمهم لو تم حصول
الهوية الشخصية بعينها والاشباه يكون الصغير والكبير من الانساق منسوبات في الصورة الانسانية
عجيب جداً وان ذلك التساوي في الهيئة وفي صورتها والكلام منها في صورة الهوية ولا شك ان
صورة الكبير من الشخص كثيرة لانها هي صورة الصغيرة صيغة لانها هي في الهوية الرابع في قوله لا على
سائر الالوان الحسية والعقلية فان الكلام في الطال حصول المعلومات الشخصية لا في سائر الالوان
مع انه قد ادعى او يدعي ان انحاء الادراك لا تختلف النحان نحواً من ان الانطباع جميع الالوان كانت كذلك
في جواب ما اورده الامام الهام مع من ان هذا الاستدلال انما يفيد ان العقل المعدومات لا يكون الا حصول
الصورة لا يدل على ان جميع الالوان كانت بهذا الانساق قلت ان يقول شكه منها اذا بطل كون ذلك
محصول الصورة في ادراك الهويات الشخصية لطل كونه الادراك بالانطباع مطلقاً فاعلم اني استفي قوله

في قوله لا على القول بالانعقاد لان هذا الدليل انما اقيم على البطلان لعدم درووه على القول بالانعقاد غير صواب وسنقول
 وحصول صورة الخجل في النفس لان القول بحصول صورة الخجل في النفس وان صدر عن بعض محض البهوه والسموه
 لكن مع كونه لا ينفخ المشايخ غير واقع الاستدلال او يلزم من ان ينقد النفس بمقدار الخجل والسموه او اريت
 ما قلنا علمت ان الاستدلال قد دخل في مرتبه لا ينطبق كونه بافواه امثال هذه الزحرف في الخجل في الكلام الذي
 اراد ترويح الزنوف بالصدق في البصار النفاذ ونفوه هذا الاستدلال على البطلان الانطباع اعرض عنه الشيخ المقتول
 وذهب الى ان البصار علم حصوري كجني فوجهه المصغر عند البصر ادراك الخجالات انما هو ادراك صورته فانه
 في عالم اخر دون الطباع كذا الصور المراد الصور المرئية في المقام لكن لا يذهب اليك ان وجود المصغر في الخارج و
 كذا وجود الخجالات في عالم اخر ولا يكفي الادراك والا كانت الاشياء الموجودة في ذلك العالم مدركه مطلقا
 وايضا ايضا ان ادراك صفه النفس ملاك يفي بمساينا منفصلا عما تابل لا بد من تعلو خاص من المدرك وذلك
 الموجودات قال ادراك اما هذا التعلق وهو معنى اعتباري ليس في شئ او صفه اخرى ذات تعلق واصافه وهو
 الحاله الانكساريه التي قد حقيقتا ساقا انما هو العلم فتذكر ولا تخلص للثبوتين الذي ابعين الى الانطباع من مدرك
 الا بالقرام ان استعمال الطباع الكبير على الصغير انما هي من لوازم الوجود والعيني دون الذي ينبغي فوجه ان ينطبق الكبير
 على الصغير في وجوده فلهذا معاني لمع الوجود المعلوم بهيته في الاحكام مع بقاء الكبير على كره والصغير على صفه وكذا
 اجتماع مقدار مع مقدار مع عدم زياده المجموع استحالة محبب الوجود العيني واما اذا كان احد المقدارين موجودا والوجود
 ظلي والاخر موجودا اصل او كلاهما موجودين بوجوه ظلي فلا استحالة في اجتماعهما مع عدم زياده الحجم ولعل هذا التفسير
 كلام المصنف في قوله وبالمثل فالصورة الذهنية الى اخره والعبارة غايه الانطباع عليه فتأمل فيه الثاني ان البهوية
 العينية مشتملة بالشمس الخارج فلا يمكن ان يحصل في الذهن بهذه الشخص على هناك بعرض شخص اخر يحصل به
 اخرى فلم يوجب ما في الخارج في الذهن وشبه اركانه الصدر المعاصر المحقق الذي اني بوجوه الاول ان الشخصيات
 فكيف يمكن اجتماع اثنين بينهما في شخص واحد فلا يكون البهوية الخارجية عين البهوية الذهنية الثاني ان لو اجمع
 الشخصان في لزم ان يكون هذا الشخص شخصين او البهوية مع كل شخص شخص اخر والثالث ان لو اجمعت شخصين
 الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يكون ان يكون لكل من الطائفتين مدخل في الشخصية او لا فان كان الاول كان

تشخصها بكمية يكون الهوية الخارجية مع التوحد عن الشخصات الذنبه شخصاً واحداً وعلى الثاني يمكن ما هو شخصاً
 شخصاً لا ينفك الرابع انه لو كان الحاصل في الخيال من الشخص الخارجي نفسه مع شخص ذهني والذاتيات لا يمكن ان يكون
 هناك فالتوحد الشخص الخارجي كما كان باقية مع الخيال الغير جسماني فلم تدخل الاجسام فقد ظهرت هذه الوجوه ان الهوية الخارجية
 تشخصها الخارجي لا يمكن ان تحصل في المشرع اطلاقاً وقد فصل بعض الاعاظم في جواسم شتى العقائد الموصلة بذات العقل
 بوجه الريط فمقدمات الاولى ان علم الحريات بما هي حريات لا يحصل بحصول حقايقها النوعية الثانية ان علم الحريات
 لا يحصل بحصول حري آخر وهذا بناء على ان التباين في الهويات يوجب التباين في العلم ان لشئ ان الوجود الخارجي
 الشخص الخارجي لا يحصل في العقل واللازم كتمتع الموجودات والشخصات في حالة واحدة واجتماع الموارض الذنبه و
 الخارجية على شخص واحد في حالة واحدة كيف يلزم توارر الموارض الخارجية على الموجود والذهني المناسب ان يقول في هذه
 المقدم تشخص الخارجي لا يحصل في المشرع كما لا يخفى وبعد التعميد يقول ان تصور الخارجي لا يحصل نفس بعينه اني شخصه ووجوه
 الخارجي الخارجي وهو باطل بالثابت او بحصول شخص آخر تشخص بغيره الشخص وهو باطل بالثابت او بحصول حقايق الانواع
 هو لا ينفع علم الخارجي بالاولى او بحصول امساكين وهو قول بحصول الشئ الثالث ما يستلزم وتوحد الشئ الثاني والتسليم
 كان احده المحقق الذي ان حقق اولاً ان الشخص الخارجي انما تشخص في نحو الوجود الخارجي وما في نحو الوجود والذهني
 تشخصاً تشخص في الذهن بل هناك يعرض تشخص آخر فاجاب عن الاول بانه ما وازاد متناهي الشخصات ان
 اراد ان لا يجوز ان تشخص شئ واحد في وجود واحد تشخص خارجي او ذهني من كل لا يلزم اجتماع تشخصين ذلك
 تشخص الخارجي لا يكون مشخصاً في الذهن الا ترى ان الشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الماحضة في
 الخيالات من ذلك الشخص بل تشخص في كل خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان الشخص الخارجي متناهي
 الشخص الذنبه بمعنى ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود الظاهري فهو متناهي وعن الثاني بان
 الصورة الماحضة في الخيال لها اعتبار ان احدها ان يوجد من حيث انه زيد وتوحد عن الشخصات المكشوفة من حيث
 حلولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار تشخص من انفس تشخص بالشخصات الموصلة له وثانيها ان يعتبر من
 حيث انه صورة معينة حاله في خيال معين وهو بهذا الاعتبار تشخص من العلم فانه بذلك الخيال تشخصه من هذا الاعتبار
 من حيث قيامه بخيال معين فكلما ان كان كلية باعتبار كونها انما وجزئية باعتبار كونها علماً تشخصاً كذلك

كذلك الصورة فزيد شخصه باعتبار كونه خارجا بالشخصات الخارجية وباعتبار كونه عاملا فاعدا بالشخصات الذاتية والآلة الاولى ان
 يقال في الجواب ان عاين ما لم يكن شخص واحد في الوجود الخارجي محقق في الوجود والظلي ولا استعمال فيه فان لازم الوجود غير مختلف
 فليجزم ان يكون ما هو شخص واحد في الوجود فباللغز في وجوده ويكون قابلا للتكثير في وجوده واخره انما الاستعمال في كون شخص واحد في وجوده
 ممكنة بحسب ذلك الوجود ومن ادعى استعمال الاول عليه البيان فاعلم من الثالث ان الشخصات الخارجية كايدي في شخص
 الخارجي وجوز كايدي في شخص الصورة الذاتية كيف لا والشخصات الخارجية محفظة في جميع الصور الغائبة بالحيالات الغريبة ثم لكل
 صورة منها الشخص فاحسب قوامها بالاشكال الشخص من الرابع ان سلطان الله اهل الامور هو لازم الوجود والعيني لما قد مر هذا
 ولا يخفى عليك ان مدار هذه الاحدية كلها على ان الشخص الخارجي انما لا يتكثر كثيرا في الوجود والظلي ويجوز تكثيره في الوجود والظلي
 تشخصه الخارجي ليس تشخصا بحسب الوجود والظلي بل انما تشخصه بحسب الوجود والعيني فحسب الجواب عما استدلل به على
 على المقدمه ان الله لا يصح على قول من جعل التشخص في الوجود كالتحقق الدواني فان الشخص الواحد حصل في الذات متحدة
 اختلف في الوجود والنبته فان في الوجود الشرح غير المرحور انه في الخارج البتة فحسب ان يختلف التشخص ويكون التشخص
 الخارجي معيار التشخص الذي يكون الشخصات مختلفان فلم يحصل ما في الخارج من الهوية في الذين نعم هذا القول انما يصح
 على تدبير من يقول الهوية تشخصا وتوار ومثله عليه الوجود ان بمعنى ان هذا الشخص بما يتغير نحو يكون صدقا
 للوجود الخارجي وانما يتغير بنحو اخر يكون مصداقا للوجود والظلي الشخص بحسب كل طرف من لوازم وجوده وذلك انظر
 فيه الهوية لا يقبل التكثير في الموجودات الخارجية واذا زال حيزه الوجود الخارجي يصح التكثير والتكثير شخصيات كثيرة في
 الوجود والظلي والهوية تلك الهوية ولا يصح هوية اخرى وهذا هو لا يقبل العقل المتوسط فان قد بان لك ان العقل
 تام في نظر العقل المتوسط فاعلم انه بغيرك في المطالب العالية الهوية الى المعارف المتعاقبة ثم انما يتصل
 اخر على المشايخ في ادراك الهويات الشخصية وهو انهم قالوا ان الهويات الشخصية تحصل في الآلات وان الصور
 الحاصلة منها هي العلم في قدام العلم بالآلة فليعلم ان يكون الآلة عالمة وكون النفس لان العالم ما قام به مبدؤه و
 قدام بالآلة لا بالنفس فانتقلت القيام بالآلة عليه كفي في ترتب آثاره على فني الآلة والعالم ليس بالآلة ترتيب
 عليه آثاره المحصورة بالعلم كما ان الاسود ما ترتب عليه آثاره المحصورة بالمواد فقلت هذا مكابرة وهل هذا القول
 ترتب آثار السواد على النفس بحيث يكون اسود والقيام بالسواد البدين وهل هذا انما يناف ولا ينفذ هذا التشكال

لذلك انما هو الخارج

الابا حقيقيا من ان العلم خارجا لا يتغير فيقول بحديث في النفس خارجا لا يتغير
 عند المراسد انما فافهم **قوله** الاول باعتبار الشئ من حيث هو اية اى مع قطع النظر عن الوجود الخارجى والذاتى
 الوجودات كما يشتمل المنة **قوله** لمحقق العلم عند انشائه عن الخارج كان الشئ معلوما بالذات لا ينفي العلم بانفسه لان العلم
 ذاتا تعلق يستدعى تعلقا موجودا لا قد مر **قوله** والشئ المتقترن بالوجود النفسى علم حصول بالنسبة الى الاعتبار الاول
 وخصوصى بنفسه العلم معلوم بالعلم التصوري لكونه حقيقة قائمة بالنفس وعليها بذاتها علم خصوصى كما بين في
 كذا في الحاشية **قوله** ترتب الآثار الخارجية رتبة رتبة ترتب الآثار الخارجية كيف والشئ المتقترن بالوجود النفسى
 وروى من افرادية نفس العلم فانه الخارجية هي آثار نفس المنة ومن البين انما لا ترتب الذهن به انصاف
 فانه ان اراد ان الانصاف بانصاف انصافى خارجى فمفهوم وان اراد ان الانصاف انصافى مطلقا فلا ينفع لان الذهن
 يستدعى وجود الحاسيتين في الخارج هو الانصاف الخارجى الانصافى وقد يقال ان الذهن موجود فى الخارج والصورة فى الذهن
 وجودها فى الخارج ولعقب الحكم عليه بان ظرفية الخارج لميت كظرفية الدليل فى الخارج بمعنى الوجود الاعلى والذهن بمعنى الوجود
 الاعلى والاستعداد فى كون شئ موجود فى شئ موجود ووجود اصلى موجود ووجود ظلى وقد عرفت ان هذا المقام
 من ان الحكم بوجوده الاعراض فى الخارج انما هو لكونها موجودة فى محل موجود فى الخارج ومثل الصورة ايضا موجود فى
 فوجب كون موضوع موجود فى الخارج وتحقيق كلام المحشى ان النفس عالمه فقيته خارجية فوجب ان يكون مصداقا خارجيا وهو
 انصاف الذهن بالصورة العلية فيكون الانصاف بها ما هي علم انصافا خارجيا فقد ثبت كون هذا الانصاف فى
 خارجيا فوجب وجود الحاسيتين فى الخارج ايضا الصورة يجعل النفس عالمه فى الخارج هذا اثر خارجى قد ترتب على الصورة
 العلية ما هي علم اثر خارجى سقط الا براد ان الدليل ثم لما كان ترتب الاثام عليها ما هي علم والانصاف الخارجى
 حكم بوجودها من حيث لا تكلف بالوجود النفسى فى الخارج لم يكن لوجود الشئ من حيث اى الصورة مع قطع النظر
 النوازل النفسية فى الخارج لعدم ترتب الاثام عليها ما هو معلوم ولذا لم يصف به الذهن هذا التفسير كلامه على طبق مرآة
 وتذكر كما سلف فيما مر ان انصاف الذهن الشئ من حيث هو مع الاعتراف بانصافها من حيث لا تكلف
 مكابرة فاضحة تبطلها عن النقطة السابقة ثم ازيد عليه اننا سلمنا ان القول النفس عالمه فقيته خارجية ومصدقا لما اثر
 لكن لا سلم ان المصدق انصاف الذهن بالصورة بل انصاف بالمال لا لا وركبة المنفعة مع الصورة وجودا كما هو لى

المش في فحابة بالزم انصاف الذهن بالجاء انصافا خارجيا لا بالصورة والمحصرة للذهن عالمها الخارج الذي لا يترك
 وليكن وجود الخارج في الخارج ولم يلزم وجود الصورة فيه فان قلت الانصاف بالصورة فهي بعينه انصافه الخارج ان الجاء
 متحدة بالصورة وجودا قلت لما جاز المحس ان يتصرف الذهن بالصورة ولا يتصرف بحقيقته من حيث هي مع كون
 الاتحاد هناك بالذات فاسي اجتماع في انصاف الذهن بالجاء في الخارج وعدم انصافه بالصورة بل بالذات ان الاتحاد
 الاتحاد بينهما بالعرض فتأمل قال في المشبهة المتعلقة بقوله وانصاف الذهن به انصاف الضام وانصاف الانضمام
 يستدعي وجود المشبته في الخارج لعل عدم التقيد بالانصاف الخارج ان الانصاف الانضمام ليكون الانفي بوجود
 معنى كاي شير اليه كلام المحس في المصداق الثاني ومصرح في كلام البعض والاستفاد ان عليه ثم قال وبهذا التفصيل يظهر
 المعلوم بالذات في العلم المصدلي هو اعتبار الاول والعين الخارجى ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة وتشتهر
 وان العلم المصدلي علم حقيقي ومن حصل العلم الحقيقي بالعلم المصدري فكان توهم ان المعلوم بالذات بالعلم المصدلي
 هو العين الخارجى انتهى ووجه الاستسلام عين تخصيص هذا المخصص وبين هذا التوهم انه اذا كان المعلوم بالذات في العلم
 المصدري هو العين الخارجى وقد يتفق هو ولا يتفق العلم تعلم ان العلم علم اخر غير المصدلي حقيقة والا لا يتفق بالتحقيق العلم
 حقيقة هو العلم بالصورة وهو علم حضوري فهو علم حقيقة وايضا يتعلق بهذا المعلوم العيني بجملة الاتحاد وهو مما يتعلق **قوله**
 فيلزم علينا ان لا يكون الحقيقة العينية كغيره ظاهرة وقد مر ان كون الحقيقة العينية حقيقة واحدة على تقدير اتحاد
 العلم والمعلوم مسبب جازل كما يصح قال في المشبهة مع ان مناط الانكشاف هو ان يحصل الموضع فخط لان
 يحصل مجموع العارض والمعرض على ما يشهد به الضرورة كيف ولو حصل الموضع في الذهن خالبا عن المعارض
 الذهن الانكشاف وهذا بداهة مركبة على تقدير اتحاد العلم والمعلوم **قوله** كما انها في العلم المصدري مع العلم ان
 انفسه لا او علم ان العلم نفس المعلوم في حيزه المجردة المخصوص قسمان حضور بنفس وجوده الذي به موجود حضور
 كحصول صورة الذهن فتصور العلم الى قسمين قسم الاول علم حضورها في الثاني علم حصولها او علم ان العلم نفس
 به انها وصفها المنفصلة علم حضوري لان نفس ذاتها حاضرة عندنا وكذا انصافها او علم ان هذا العلم
 فان الحاضر في نفس المعلوم من دون تعارض والحق ان هذا كله منها كنه الوجود ان فان اولى درجات العلم ان يكون
 العلم متميزا بذاته وليس انفسا متميزة عن فرائضها واجزاءها بذاتها ولا تعلم التعاير بين انفسها واخرها لا بعد نظر

غايه اخيرا وابداننا بل الذي يشهد به الوجود ان ان نفوسنا غير معدة لنا الا بالحواس والارواح واما كنه حقيقتهما
 كنهها وكدها صفات نفوسنا ايضا غير متغيره الا بتغير فاعترى ان حقيقة العلم لم يثبت بعد وبقى المراد فيه منتهى الى ان
 اتضح ان العلم هو الحالة الاخلاقيه فاذا تعلقت بانفسنا حصل العلم بانفسنا وان لم يتعلق لا يحصل العلم بها قطعاً واما دور
 العلم المصور في فهمه ليس من الهوسات فقال **قوله** ومن طعن التباين بينهما الحق قال الامام الرازي متوخفاً على الظاهر من ان
 علمنا بذاتنا نفس وابتنا على ما يقولون بعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا وحدها يعني علمنا بعلمنا
 خبر في التراكيب واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيعلم ان لا يكون ذاتنا علمنا بذاتنا واجاب عن التباين الطوسي ان
 بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات فبذلك لا يقطع ما دام المعتبر
 بغيره واما دور حصول الشئ الحقيقي لتباين الشئين كما ضاف الشئ الى الشئ ويجابا والشئ لشئ وذلك يقتضي امتناع
 كون الشئ عالماً بنفسه فجوابه ان تباين الاعتبار كاف في الحصول فلا الاضافه فان المعالج لنفسه معالجاً باعتبار آخر
 يكلف في الايجاب ولا يقتضي نعدم للموجود على الموجود انتهى وهذا الكلام كالصنع على ان التباين في العلم المصور في الحقيقة
 ضروري ونقطة عليه المحسوس بان قد اشبهت عليه التباين الذي يحقق بعد العلم بالتباين الذي في مصداق العلم وليس منها
 في المصداق تباين لان مصداق المعلوماتيه والعالمية وكوثره بعد التباين امر واحد فهو نفس نفسنا لا امر ايد مخير
 فيه كيف ولو كان هناك حيثية تقيدية معينة في مصداق المعلوماتيه كان العلم شيئاً مقيداً لانفس ذات العالم
 الوجود ان يكون به وهذا اختلاف المعالج والمعالج فان المعالج النفس ما انا طبيعته والمعالج انا نفسنا بما انا نفسية
 اخلفنا بالاعتبار بذاتنا كلام متين وجواب عن الدبر الاول الامام ان العلم بذاتنا نفسنا ذاتنا علمنا بذاتنا العلم
 نفسنا ذاتنا كذا ولا تسلسل وليس هناك الاشئ واحد هو نفس الذات ولا اثنية فضلاً عن النسبة وعن الثاني
 بان المراد بالحصول شياً عدم العينة ان هناك اضافة متحققه حتى تقتضي التباين نعم تقتضي الحكم بالمضمر وعدم العينة التباين
 الاعتباري في الذهن حين الحكم ولا يلزم منه التباين في المصداق فذهب ذلك ان توجه كلام الطوسي بعيد عن المقصود
 ان لا تسلسل بل هناك شئ واحد لكن للذهن ان يقيد بالاصناف المتعارضة كالعالمية والعلمية فيحصل التباين بعد
 تحقق العلم فيقطع بالاطلاع الاعتباري ولم يتوصل الى التباين الذي يحقق بعد تحقق مصداق العلم لانه هو النفس والاعتبار
 وكذا حاصل الجواب عن الثاني ان الاضافه هناك في مصداق العلم واما الاضافه بحيث بعد تحقق العلم وعنده ذلك

التعابر الاعتباري كاف في المعالج والمعالج هذا والكأن بعيدا عن الظاهر لكن عالم التوجبهات برخصه ثم نرى بعض
 ان المعاملة متفادقة للمعلومية فلا يكون مصداقها واحدا وهذا قول باطل ولا وجه للتضاد بينها لعدم ابا رغبون فيها
 عن الاجتماع بالذات فانهم **المقصد السادس** تمايز المعدومات **قوله** لا يجب التمايز يعني انه ليس المراد بظهور
 قدس سره وجب انفسها مقابل بالاضافة لان فائز الوجوه انما يكون بحسب الاضافة بل المراد مقابل الخارج يعني
 تمايز الوجوه بحسب نفس الامر **قوله** والى ان الخلاف في تمايز الاعدام ليس من حيث انها اعدام الى العلم ان عدم
 تمايز الاعدام بوجهين احدهما اختيار المصداق المشقق وهو ان يوضع الاعدام من حيث انها اعدام فلهذا عدم
 والثاني من ان يوجد عدم من جهة نفس لانه لا شك في ان عدم معنى واحد لا تخصيص ولا تمايز الا بالاضافة
 فلا تميز من دون الاضافة الى الموصوف وموضع عدم معدوم ولا تمايز بان المعدومات فانرفع التمايز بين
 الاعدام الا ان العقل يميز بعدم عدم ثم يصفه الى مقادير المعدومات فيحصل في اعتبارها حصص من عدم
 متباعدة كل منها عن الآخر وهذا الوجه وان كان موقفا على عدم تمايز المعدومات الا ان التسليم في تمايز الاعدام
 لا يفرق المعدوم بل يمازى في مشقة كما لا يخفى **قوله** ولك ان تقول الاعدام في العبارة المشهورة هي بعبارة الوجود
 اختاره المحقق الدواني رحمه الله ان الامور العائرة بالمعنى منها الشقائق **قوله** والى تطبيق دليل التبيين
 البه في قدس سره جملها الاعدام فانه قد لزم منه ان الاعدام معدومات وقد ثبت من الدليل ان الاعدام متمايزة
 فلم تمايز بعض المعدومات فانهم **قال** المصداق فان عدم الشرط لوجب عدم المشروط وعدم الصدق من اجل
 وجود الصدق الاخر اجابوا عنه بان هذا النفي من التمايز ليس الا في الذهن لان التمايز الحاصل من حصص عدم العلم
 بالاضافة الى الشرط وبغيره انما هو في العقل او المخصص موجودات وبهتة وتارة يقرر هذا الاستدلال بان عدم العلة
 علة لعدم المعلول وكون العكس ولذا يكون الاستدلال من عدم العلة على عدم المعلول سريانا والى العكس لان
 الان ولولا التمايز بين عدم المعلول وعدم العلة لما استفهام المعلومية والعلة واجب بان عدم التمايز لوقوع التمايز
 الا في المعلومية والعلة وانما بانها عدم التمايز كما هو بيننا الا ترى ان العلة المعدومة لا يخرج عن العلوية لكن الاضافة
 بالعلوية انما هو في العقل اعني ان العقل لصفة لوجوده فيه بانه علة في نفس الامر بمعنى ان عدم العلة في نفس الامر
 علة لظهور المعلول فيها وتباينك فانه قد يستدل بعدم المعلول على عدم العلة فيكون عدم المعلول علة في

لعدم العلة متضايفاً عليه قد قلنا ان عدم العلة علة لعدم المعلول في العقل ولا يتحقق فرق بين الاستدلالين فرقاً
 احد ما علمنا والاخر انما وجد ان العلة في جانب عدم العلة ثابت لنفس عدم العلة بمعنى ان المراتب على عدم العلة
 ابطالها لطلان المعلول بحسب نفس الامر والمكان الحكم بنها وجود العمدين في العقل واما من جانب عدم المعلول
 انما هي باعتبار العلم اي علم عدم المعلول والتصديق على العلم بعدم المعلول والتصديق فاعلمت هناك بين المعلولين انفسها
 بحسب نفس الامر من دون اعتبار الوجود وبنها بين العلمين او العمدين من حيث انها قد تعلق بها العلم فالتصديق
 ولما كان المشهور بين الحكم ان العلم يحصل العلوم في الذهن غير المحقق الدوالي عن العلم بالوجود في الذهن حيث قال ارسطو
 في الجواب ان يقال الفرق ان نفس عدم العلة متضيف بان تقدم على عدم المعلول ووجوده الذي شرط الانحصار
 نفس عدم المعلول فانه غير متضيف بان تقدم على عدم العلة بالذات بل انما تنصف بالذات ووجوده في الذهن بان تقدم
 على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل حكم بالترتيب هناك بين العمدين فنقول عدم العلة لعدم المعلول وبنها
 بالترتيب بين وجودي العمدين في الذهن فنقول وجود عدم المعلول في الذهن لوجود عدم العلة فيه فالوجود النسبي في
 الاول بشرط الانحصار بان تقدم وفي الثاني في سوا المتضيف بان تقدم او لا يصح ان يقال عدم المعلول لعدم العلة
 والحاصل ان الترتيب عدم المعلول اي لطلانه على عدم العلة لا وجود لطلانه على وجود لطلان العلة لانه من غير ان
 ان ما وجوده علة لوجوده لطلانه الذي هو نفسه علة لطلان المعلول الذي هو نفسه لان وجود لطلانه علة لوجود لطلانه
 وبنها كما يختلف العكس فانه انما يحدث هناك العلم بعدم العلة عند حصول العلم بعدم المعلول فاعلمت سائر الحكماء
 بالذات لوجود عدم المعنى في الذهن لوجود عدم العلة في الذهن فانه العلم بمعنى الوجود عدم العلة الموجودة في الذهن
 بما انها موجودة وقائمة بالذهن فانه العلم بمعنى اخر فلهذا التوضيح الفرق وثم جواب المحقق لا يتوجه اليه ما قبل
 العلوية والمعلولية انما يكونان بالذات بين المليات وكون الوجودات والوجودات انما هو ما فيه التقدم ولو كان
 العلوية والمعلولية بين الموجودات لوجب اعتبار وجود اخر يكون ما فيه تقدمه ونقول وجود عدم المعلول في الذهن
 عدم العلة فيه لا يدل على ان العلوية على ان العلوية لوجود بالذات بل انما يدل على ان ما فيه التقدم والعلة موجودة
 لا غير كما ان يقال وجود حركة البدن وجود حركة المضاجع لا يدل على ان العلوية لوجود حركة البدن لا نقول بسبب ان
 العلوية والمعلولية بالذات في المليات لكن العلة بنها مبنية العلم بعدم المعلول كبنية العلم المتعلق بعدم العلة لا تبنى

الا ترى ان عدم العلم الرئيس العلة المعلولة منها لعدم المعلول نفس بانه عدم بل العلة للعلم به وهو ظاهر ليس العلم لما كان
 عبارة عن وجود المعلم للمعلم فلهذا الوجود وينبذ الوجود او يقال الوجود الذهني بما هو موجود في عالم بالدين لانه العلم
 منشأ الاكتشاف وروح فالمراد بالوجود في الدين في قوله بل انما يصف بالذات وجوده آه الموجود بالدين في العالم
 بالدين المكلف بالعلم من فان الوجود والذهني التقييم بالدين فاطلق المصدر على اسم الفاعل والاضافة لاضافة المصف
 الى المصدر وقد بورد على المحقق ان الاستشهاد بانه يقال عدم العلة لعدم المعلول لا يقال لعدم العلم في الدين
 فوجد عدم المعلول غير صحيح فانه كما يقال عدم العلة لعدم المعلول كذلك يقال تحقق عدم العلة فتحقق عدم المعلول فلا فرق بين
 مع ان الكلام على الاستشهاد في مقام المنع ليس من واجب المصليين غير وارد لان القول بهذا المنع تحقيق عدم
 العلة فتتحقق عدم المعلول ليس صحيح حقيقة لان عدم التحقيق لوانما العلة بطل العلم من الواقع بطل المعلول
 ان كان هذا بطلان كجب نفس الامر بعينه بالتحقق وليس المراد ان هناك كحفا في نفس الامر لعدم كبريت
 لا يصح بوجه ثاب هذا المحقق بوجه اخر وقال ولكن ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده
 في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيها لا يكون الا في الدين او لو كان موجودا في الخارج فمنا كان متقدما
 ذلك الوجود وتقدم عدم المعلول على عدم العلم من حيث خصوص الوجود والذهني والظاهر ان حاصل هذا الجواب
 انما سلمنا ان العلة منها نفس عدم المعلول ايضا والوجود والذهني شرط لكن الوجود في الدين اعتبارات اعتبار
 انه وجود في ذاته من دون اعتبار الغير وبذا هو الوجود في نفس الامر وفيه جهة حضور الدين له واعتبارها بانه
 في الدين قائمه وحضور الوجود والذهني معتبر فيه فعليه عدم العلة لعدم المعلول من جهة كونه موجودا في نفس الامر ونحو
 هذا الوجود في الخارج فكانت العلة بحاله والمنع عليه كابر كما يقال ان المحقق في جذبه وعلة عدم المعلول انما هي بال
 الوجود والذهني بانه وجوده في الدين لان العلة منها باعتبار العلم فالوجود والذهني وقيامه بالدين بما هو موجود في دين
 وذهني معتبر فيه فانه واذ قد اشتبا من قبل ان العلم متغير للمعلم وهو حاله انما يند استرخا عن امثال هذه المعلومات
 تفككك عند الامثال هذه الاشكال **قوله** اعلم انه لا خلاف في عدم تمايز المعلومات لانه لا بد لبدء النقل من صحيح
 وكيف يكون هذا النقل صحيحا من المتكلمين فاطنه يقولون تمايز المعلومات الخارجية في علم الباربي غير محل وقبل
 وجود ما مع كونها معدومة مطلقه بقوله لم يحدث العالم وعدم حصول المعلومات في ذات الباربي غير محل عندهم **قوله**

فالعدومات الخارجية لما كانت لو كان الامر خارجا عن المحسوس انما هي حكم من المتكلمين لباقيين بوجوده الذي يكون
 الاعداد معللا لبعضها البعض ولا يعنى البعض الى غير ذلك مع انهم يكونون تلك الاحكام في غير مرتبة علمهم
 فاعلمون بتمايز المعدومات الخارجية والادراك المصغر في المعدومات المطلقة وحكم بان المعدومات القائلين
 بالوجود الذي ينكره تنمايز المعدومات المطلقة او كل متغير موجود في الجبروت او خارجا فلا تأثير للمعدومات
 المطلقة وعند النافين للوجود الذي ينكره المعدومات الخارجية معدومات مطلقة وتمايزها ضروري والابطال لا يحكم
 المعدومات البديهة ولا وجب تغيير كلامهم عن هذا القول سائر المقاصد الذي لا يوافق اصولهم لعدم عمل المتكلمين ان
 تمايز المعدومات الذي لا يثبت لها اصلا خروج عن حكم القطرة فان ما لا يثبت له وجود من الوجود كيف ثبت له
 شئ حتى ثبت له التميز لكن ورود هذا في غير محله لا يخفى بعبارة فاننا لا ندري ان نذهب المتكلمين بام على المدعى ان نذهبهم
 بنافال وجب عدم فريادهم استا والظان الفائق على الاقوال الجبر العدمية الخارجية الينا رسي رتبة التعالي في
 حواشي على شرح حكمة العيين النزاع اما في تمايز المعدوم الخارجي بان يجعل المعدوم المقيد بالخارج موضوع المسئلة وتمايز
 في ان بعض افراده يتميز عن البعض الاخر لان اريد بالتميز التميز بحسب الوجود الذي ينكره الظاهر ان هذا هو
 الايجاب الحكيم المبني للوجود الذي ينكره وان اريد بالتميز الخارجي فالذهب الى الايجاب المعبرة لافعالون شئ
 المعدوم والمدايمون الى السلب فلو ايف اخرى فالنزع على الاول فيخرج على النزاع في الوجود الذي ينكره وعلى الثاني
 الاختلاف في شئ المعدوم بان كان المبني في المنفرد عليه متباين في المنفرد والنفا في فيه باقيا فيه بل كانه هو فلا
 يقيد بها في جعلها مسئلة علمية وان اريد بالتميز التميز الادراكي بمعنى ان العقل يعقل من هذا المعدوم غير المعقل
 من ذلك المعدوم او التميز بحسب نفس الامر من قطع النظر عن خصوص الخارج او الذين فلا يخفى ان يفهم في السلب
 نزاع اما الحكماء فخطابهم يفهمون بالايجاب قطعا واما المتكلمون فهم ايف لا يكون احكاما صادقة بل بمتة منها
 بين عدم الشرط وعدم المشروط ذاتا واحكاما وان اكراد اوطر الدين الذي اخص بغير الحكم واما في المعدوم
 بان يجعل هو موجودا وتمايز المسئلة في ان بعض افراده يتميز عن البعض الاخر لان فيص من المتكلمين احيانا الايجاب
 بان يعني بالتميز الادراكي او بحسب نفس الامر بناء على ان هذه الوضع متحقق عند فان المعدومات التي جازية الامر
 متمايزة بحسب نفس الامر عندومات مطلقة عند واما الحكماء فليس مما يعقل ويقيم شئ هو المعدوم مطلق بل كلاما

بل كلما نسب اليه العقل اثره اوجوه في الذهن فالصادق على ندره ليس بانه انما لا شيء من المعلوم بمقتضى ما على ان
 شيئا اهو مودوم مطلقا سلب عنه القبول بمعنى ان ليس شيئا من المودومات مطلقا فضلا عن ان يكون متميزا وانه
 انما لا شيء منفرج على الاختلاف في الوجود انه لا يعني ان الثاني نافي والمثبت مثبت بل الثاني مثبت مثبت بناء على
 تحقق عقد الوضع عنده والمثبت نافي او لا تحقق لعقد الوضع عنده انتهى هذا الكلام مبني على ان تحقق عقد الوضع وجعل
 المودوم المطلق موصوفا لا يصدق يلزم ان حكم الجاهل بمرور وجود الموضوع فلو علم ان التفوا بالوجود والعرض الاختلاف
 لكن هذا هو خوار لا هذا الجز في صوره لان هذا الذي ذكره بطل ندره سبب التكميل ومقصوده رحمه الله تعالى ان التكميل
 قابلون بهذا وكان باطلا في نفسه ثم قال وتحدث هذا التوجيه ان حاصله ان الامر المتاخره اتفاقا على سبب حدوثه
 مطلقا او مودومة وليس هذا اختلاف في التمايز انتهى هذا الكلام متعين الا انه لا يمكن جعل المسئلة هكذا كذلك يمكن
 جعلها عكس هذا ولا غايه على من جعل المسئلة بهذا العكس ثم قال ومفلك ان نأملت فيما ذكرت علمت ان المسئلة
 باي تحرير حررت لا تصغر عن ثوب شبهة اعدام الغايه في جعلها مسئلة مستقلة واما عدم تصور انما تحقق
 الاتصاف واما عدم التمسك فيما فرض فيه فهو الموضوعه الباجر لاختلاف مع بعده لا يخلو عن قرب وهو الذي اخبرنا
 المراف انتهى ثم مما ينبغي ان يعلم ان رب الشك بان فرق بين المودومات وموالات اعدام والمودومات ليست
 في نفس الامر ولا متميزه واما المودومات فهي متحققه في نفس الامر ووجد الاوان ان لا يخلو عن تميز الاعداد والموجودات
 متمس ونوع رسدان لا يطلع في اليه فانه فرق بين قولنا الاعداد في نفس الامر وبين قولنا الاعداد متحققه موجوده في
 نفس الامر والا وحس والثاني باطل فان نفس الاعداد في نفس الامر ووجداتها ومعنى كون نفسها في نفس الامر
 بطلان الاشياء في حدود نفسها كما ان معنى وجود الاشياء في نفس الامر متحققها في حدود نفسها حين يكون
 المعبره كون الاعداد في نفس الامر لا ينفص وجوده ولا تميزه ثم انه علم ليس هناك امر غير منه بالبطان بل الاعداد
 بطلان الذات كما ان الوجود ونفس تقرر الذات فالعدم سلب الشبهه لا شيء بغيره بالسلب فالعدم في نفسه
 باطل فلهذا لا يتصرف شيء نعم للعقل ان يحد صورته ويذكر كما ويرتبه عما عن هذا البطان فاذا اراد الحكايم
 عن هذا البطان فان كان البطان بطلان نفس الموضوع كما في سببه سلبه محو لها الوجود ولا تلج الحكايم عنها بالاجابة
 البينه والاطكان هناك شيء فيه تصف بالبطان وليس الامر كذلك فلما ان تقرر الموضوع في نفسه كما في سببه

ايجابية محمولها الوجود في مقود العمليات السالبة كذلك بطلان الموضوع في حد نفسه بحكم سلبه محمولها الوجود
 تلك العقود ولا ان القضية سالبة المحمول المعلوم فانه باطل لموجب بطلان بصورة الفعل وقد برهنا بما لا مزيد عليه ان
 الحكم بالانبوت قسمة القضية موجبة او بالسلب فيكون الحكم بسلب العدم او يكون سلب الوجود في بعينه الوجود
 او لا يكون نسبة قسم القضية لانسبة وان كان البطلان بطلان وضعف عن موضوع في حكمي نسبة سلبية محمولها تلك
 الصفة والاصح ايجاب اصلا الا اذا اراد الحكاية عن تقرر الموضوع بحيث يصف بهذا البطلان والاصح ايجاب اصلا
 او اراد الحكاية عن بطلان الصفة في نفسه عن الموضوع فقد افصح ان الحكمي سلبه لانه الموجبة ولا يتعد ان اصلا
 الحكمي عنه في السالبة ارتفاع الحكمي عنه في الموجبة عن صفته النوع اي بطلانه في حد نفسه من دون اعتبار المعبر والاصح
 المحتمل ان زيد معدوم قضية موجبة بحسب الحكاية حاكية عن بطلان الذات في نفسه ثم هذه الذات الباطنية
 نفس الامر برهنا فتكون او ممكنة ليست شيئا متفردة على ما هو المشهور فالمفاهيم التي تجعل عنوانات لها ليس من
 اصلا لان هناك معنونا يصدق عليه انه معدوم لكن هذه العنوانات منها ما لا يصح ولا يمكن بالنظر الى نفس مفاهيمها
 ان يصدق مشي ويكون لها معنونا فيحكمي عن بطلان معنونات هذه العنوانات بنسبة سلبية مضمونها هذه العنونا
 لان هناك معنونا ومحمولها الوجود وبكيفية بكيفية الضرورة بان يجعل النسبة المكيفة مارة لتعرف هذه البطلانات
 وكذا اذا كان البطلان بطلان الصفة لكن الموضوع بحيث ياتي من الاتصاف بالذات بحكمي نسبة سلبية ضرورية
 مضمونها الموضوع ومحمولها الصفة وان كانت تلك العنوانات صالحة للصدق ولم يصدق بنسبة سلبية مضمونها
 ملققة بالامكان فالانجبات التي في القضايا السالبة كيفيات للنسبة السلبية بحيث تكون النسبة المكيفة
 بكيفية حاكية عن نحو ما من بطلان معنونا عنوان الموضوع وليس هناك في الحكمي عنه معنونا فكيف بكيفية ما كمل
 عنه بهذه الكيفية وليست جهات السوال بكيفية السلوب فانهم حال حكاية القضية السالبة والموجبة
 واستعملوا التخطيط مثل تخطيط صاحب الاتفاق المبين حيث اخذوا بالانقضض به لذي المتغيرين فضلا عن بلوغ الموضوع
 وتقومه بعبارات شعرية ذات افاضات سقطلة وقال ان النسبة الحكمية في كل مقدم موجبا او كان سالبا
 ثبوتية وان لانسبة في العقد السالب وراء النسبة ايجابية التي في العقد الموجب وان حلول العقد السالب
 مفادوه هو سلب تلك النسبة وليس فيه حلولها يقال له المحل على المجاز والنسبة وان لا مادة للعقد السالب النسبة

النسبة السليمة وانما يكون المادة بحسب النسبة الایجابية فذلك لا يختلف المادة في الموجب السالب بحسب النسبة الایجابية
والسببية وادعوا ذلك عما اخذت من فلسفة المحدثين من ان في السلب سلبية واد النسبية الایجابية
وان المادة بحسب يكون النسبة السليمة كما يكون بحسب النسبة الایجابية ان مادة النسبة السليمة كما نقه المادة النسبية
الایجابية ولا يخلو شئ منها من المواد الثلثة الا ان المشهور اعتبارا في النسبة البتوتية فصلها وشرها ولا ندرج
بالغير في النسبة السليمة فيها او واجب العدم هو متنع الوجود ومنتنع العدم هو واجب الوجود ولكن العدم
هو ممكن الوجود ثم قال في موضع اخر من كتابه المسمى بالافق الحسني ومثاله بل ان يستغرب من كبر المشايخ لا سيما
من نوابه من السلب المتصل النافذ انظر الوجود الغير كونه انهم يظلمون على هذا الشتم يذمهم عن الحكم بانها لا تكون
بحسب النسبة السليمة منصرف كذا لا يكون كسبها جرة ولا يختلف ذلك باختلاف الفئات اذ هو امر عقلي
لا يتجاوزه العقل في مادة حملها ليس بين ثبوت العدم وهو الذي يعطيه للموجب المعدول والموجب السالب
المحمول بين عدم البتوت وهو الذي يعطيه السلب السبب بفرق على قياس الفرق بين لزوم السلب وبين
سلب اللزوم اعني بين لزوم السلب المتقدم في المتصل للموجب وبين سلب لزوم العقد للموجب لفي
المتصل السالب والحكم السلباني بما هو حكم سلباني ليس لافق النسبة الایجابية ولا يكون فدا لا في ذلك الشبهة
حتى يكن للعقل حين ما هو سالب للنسبة بما هو سالب لانا ان يلاحظ حال مفهوم السلب وبكم عليه بانه مفهوم او
متحقق او منتف او غير ذلك بل انما ليس تلك الجهة ان يقول ليس تحقيق النسبة الایجابية وليس في موضع شئ
بالصحيح كيفية بل منع تحت والنسبة ضرورية فان اراد لفظ هذه حال النسبة مع مثل القصد عن خاصية النسبة
الایجابية والنتف الى ذلك السلب تقاطع لها فاذن ليس يلاحظ في السلب ان سلب النسبة الایجابية ايجابا او
حتى يكون له جهة عند العقل بل انما يكن ذلك في لفظ اخر عند ما ينب الى ذلك السلب ثبوت او سلب وبالجملة
انما يكون للشئ حال بما هو شئ لا بما هو سلب شئ وانما يجمع كيف الربط بما هو ربط لا بما هو ليس بربط وليس السلب
بما هو سلب ربط ولا شئ من الاشياء وانما يكون الاشياء منها هو متشغل عند الذين لا بما هو رفع الربط ولكن
ليس الموضوع بما هو سلب في نفس او سلب منه المحمول بما هو سلب عن الموضوع بما هو شئ بل انما الشبهة للموضوع او
المحمول او السلب في نفس من حيثية اخرى غير السلب وانما يجمع كيف الشئ من حيث له شبهة لاس من حيث سلب

عنه الشيء فالتكييف انما يصح في الایجاب سلب من النسبة الایجاب كيفية فاذن لا يكون النسبة سلبية بل هي
 سلبية ثم اولى سلبها الرفع الایجاب لا الخاطا حال ذلك الرفع كما لا يكون سلبا عند من هذا السبيل ومن سبيل آخر
 انهم قد استحال لك هو ان العنصر حال الموضوع بالایجاب او حال المحمول بالقياس الایجاب الى الموضوع بحسب نفس الامر
 لا في حكم العقل بحسب التعقل فاذن لا يكون العقود الموجبة الاموجبات ثم قال في موضع اخر واذا قد درست انه لا يصح كيف
 السلب من حيث هو موزع وقطع الایجاب بل انما من حيث ملحوظ وثبوت او اعتبار كايه الشيء ولا يكون سلبا مالم سلبا نشيئا
 به الایجاب عن نفسه فاذن لا يكون نسبة سلبية كبقية الضرورة او دوام او غير ذلك بل انما معنى ضرورة النسبة
 السلبية امتناع النسبة الایجابية التي تقيدها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب تلك النسبة الایجابية في كل وقت
 وقت على ان يعتبر ذلك في النسبة الایجابية ويجعل السلب قاطعا لها بذلك الاعتبار فيرفع الایجاب بحسب اولى وقت
 فرض من الاوقات فاذن ليس الفرق بين السلب الضروري وسلب الضروري وبين السلب الایجابي وسالب الایجاب
 مثلا انتهى كلامه المرفر فرغ وانت لا ينبغي عليك ان هذا اول ان ليس نسبة سلبية الرفع نسبة الایجاب ثم فرض
 عليه ان الجمله لا يصح كيفة للنسبة السلبية بنا على ان ما هو موزع محض لا شيء صرف لا يتكيف بكيفية تقيده او ان
 المقيدة المبهمة باطله لان النسبة الایجابية ما هي نسبة رابط غير مستقلة بالمفهومية وليست ملحوظة استقلالها
 توجه الزمن والاعتناء اليها الا بالعرض واذا كان الامر كذلك فكيف يضاف اليها سلب ليس من الضروري
 عندك وعند كل من يصلح ان يطلب ان ما هو غير ملتفت بالذات ولا توجه اليه الزمن بالشيء فكيف ينسب اليه
 مفهوم من المفومات الایجابية كانت بل الحق ان النسبة السلبية بمعنى سلبها كالنسبة الایجابية الا انها حاكية
 عن بطلان الذات او بطلان العنصر من الموضوع كما قد مناه والنسبة الایجابية حاكية عن تفرق الذات ونفك كونه
 بمصنف بالمحمول وبما نحتاجه انه كونه لا يصح صدقها ولا كونهها لان مصداقها لا يتجلى ولا ترفعها وانما نكلم
 المبني عليه فبنا ما ينسب عليه فصحح لان سلب النسبة الایجابية وجودا في الزمن ولها صورة عقلية بها كل من انتفاء
 الشيء في نفسه او انتفاء صفة عنه فليكن هذا الصورة العقلية امرا مفيدا في الزمن باجدي التقيد
 ضرورة او امكان او غيرهما محكي هذا المفيد عن انكار البطلان وتكلف الحكايات لاجل بعض العقائد كبحر
 يكون الحكايات عن بطلان معلولها في نفسه او في حال البعض الاخر والبعض الاخر يمكن ان يعتبره بهذا العمول

العنوان الا باذن الصدوق على معنونه لانه ما دللنا انه بهذا الاعتبار يصح اعتباره العناوين في القضايا التي
 كلفهم لم يعبروا في الايجاب للكفاية وثالثا ان سلم ان معنى ضرورة النسبة السالبة امتناع النسبة الايجابية فيقول
 هذه النسبة مستترة لا شئ المحصل ان هناك شبهة بغير عنده بالمتن فيصيح ان يصح بكيفية كيفية اصل لان الكيفية
 انما يكون لما هو شئ لا لا بهلا شئ فما بهو جاري فهو جاري **قوله** لان الفلاسفة المتيقنين بوجود الله تعالى قال استأصغر
 الخبر العلوية والمحافظة البنائية رحمه الله تعالى هذا القول فاش من خلط التوجهات بخلاف وضع في هذه المسئلة ومقصود
 هذا الخبر انه قدر في كلامه ان المراد بالانتماء الى المكان التام بحسب الوجود الذهني فالخلاف كما ذكره شارح المقاصد واما
 اذا كان المراد التام لا وراكى او النفس الامري ويكون موضوع المسئلة المعدوم المطلق فالخلاف كما ذكره ائمة المحققين
فقال المصنف من ان المصنف لم يرد في **قال** المصنف منها اي هذه المسئلة من اصحاب السبيل الكلاية جمع قبل الخوض
 في المصنف ولا يد من خبر النزاع فيقول قد نفرد عند المصنف المحقق ان تنفرد نحن ان نجوز ترتب الاثار لا بتقرره شبهة
 او بتقرره في محل ترتب الاثار كما يقول الفلاسفة بالوجود الذهني فانه وجود ترتب الاثار لكن لبقائه في موجود ترتب
 الاثار وهو الذي من فان الوجود فيه يكون كلياً وكيفية ويجعل النفس علماً وتكون لا ترتب الاثار اصلاً ولما علمت ان
 للوجود وليس الا بمبدأ الاثار لم يكن هذا التفسير وجوباً بل النعم الاول من التقرير والفظ البشوت والشبهة شاعلاً على
 التقريرين واذا عرفت هذا فيقول ذهب الصدوق في الصافية قدس سره الى انهم اذا افادنا ما اذا فهم معهم والمنزلة
 في هذا ان ان الهيئات الاربعة قبل كونها موجودة ومبدأ الاثار المطلوبة منها كانت متوفرة ثمانية ومن لم يكن
 ما ترتب عليه الاثار المطلوبة ومن غير ان يكون موجود الوجود وظل ترتب الاثار لا جعل كونها ثابتة بكل مرتبة الاثار
 بل ثابتة بانفسها لا في موضوع ولا في مادة ونحن نعلم ان الشارة والما ترتب به بكون البشوت حال عدم ثبوت
 الهيئات كانت منفصلة حال عدم قبل الوجود كالمشعات والبشوت مرادف الوجود عند الفلاسفة انما هي البشوت
 في الحكم بكون الهيئات منفصلة قبل الوجود ان الوجود وهو البشوت كلفهم فالو الوجود والبشوت نحن ان نجوز ترتب
 عليه الاثار المطلوبة انما هي في وجود الوجود الخارجي وتكون لا ترتب الاثار المطلوبة من جهة ثالثة ثبوت الاثار
 قيام بوجود وترتب الاثار فترتب عليه اثار هذا القيام فيجعل المحل منصفاً بالعلم في النعم من الوجود والاركان
 مستقلة ثمانية وهذا خبر الاثار المحضة بالنعم الاول من الوجود فالخلاف منها في شئ من احد ما في الظاهر لفظ

الوجود بل هو مراتب بثبوت ام لا وبهذا الخلاف لفظي يرجع الى اللغة او الاصطلاح وثابتها في ان الوجودات ممكنة
 الوجود بل هي ثابتة ومتفردة منفكاً عما هو مبدء الازمان وهو الوجود بان لا يكون هو نفسه مبدء الازمان في نفسه
 ولا يكون مبدء الازمان عارضاً فان ثبتت فقلت منها من دون ان يتصف بانه موجود وان ثبتت فقلت من دون
 ان يكون قريب الازمان فقال معظم اهل السنة والمجاعة بهم الصوفية الكلام اصحاب الكرامات المعظم رفع
 الله تعالى اعلامهم واذا فاعلموا اذا فهم حشرنا في رمة مجتبه ونعم المعز في هذا الحكم والكانوا اهل كنفية الامر
 الا ان خيار الازمان الصوفية الكلام مطلقاً ثبوت العلم والمعرفة الثبوت الخارج والنظر انه لا فرق
 في العبادات اما الاقران في العبادة لا يفرق ويبالغا في المايز بينهما والاشارة منها اهل السنة والمجاعة كثير من الله
 واعظامهم من هذه سلطاناً نصراً الى ان لا يفرق الثبوت للبيات قبل الوجود في الخارج ولا في فاهن من الازمان بل
 الجيات النفسية من حيث حال العدم وذهب القائلون الى انها لا تثبت لما قبل الوجود ولكن لا يخلو من احد الوجود
 بوجوده خارجي ووجوده في هين من الازمان العالية اولاً فلهذا فيها تحريم الشرايع قد بان لك ان ليس القول
 بثبوت المعدومات قبل الوجود باطلاً بالضرورة من قبل المكابرة كما ينتم البعض الى ما ذكرنا من غير اقول
 المذهب المعتاد في القلوب قد اشرع به كما دفع صاحب الاقوال الجمين فانه اخرج في قالب النفاق مانع الراسخين
 عن الحق بالوثاق قال استاذ العصر العلامة الحافظ السارسي وبيان اى بيان النوف بين الممكن او الممكن في الثبوت
 ان المقتضى الخواص عام الخواص المقتضى الا ان مقتضى الوجود ليس في محله قابلاً لمقتضى فاعلم انما صار ممكناً لكونه
 والمقتضى انما صار ممكناً لكونه فاقدم المقتضى المستحيل ان يكون مقتضى الوجود او قابلية من لوازم المقتضى ما هي بل المقتضى
 عين القابلية للوجود كما يسوى عين الاستعداد للصورة فان فرصت بمسوى ودعى انها قابلية للصورة كلفت
 منافضاً كما ثبت ان المقتضى لا مقتضى له وجب ان لا يكون له ثبوت او المراد بالثبوت على ما تعلم كون الشيء مقتضى
 انتبه والمراد يكون الشيء مقتضى له مقتضى في نفسه منفكاً عن الوجود والفرق بين المقتضى والممكن من مقتضى في مقتضى
 المقتضى ليس الا كبر خليفة الله في الارضين افرقوا هذه الخلاف كلامه ورضي الله تعالى عنه واسكنه بها ما يوافق رتبة
 ثم قال في الخبر انهم ما قصدوا بثبوت المعدوم كحقيقة لا رايها على ذابيل ذاتها التي ليس معها الا مقتضى ما يتوهم ان
 ثبوت ذات الشيء ربما لا يتحمل الانقطاع لا انتفاء صفة من صفات الذات منها الوجود ضرورة ان مبدء كل الذات

ان كانت نفسا كان مبدأ محل العرض غير الذات فاعلموا ان يقولون كان الانسان فاجابوا بغيره كما قالوا يقولون وقد
 اننا وانه معنى تقرر المهيئة مع خلوا من صفه الوجود اي اننا فاما بالعدم واما انما فاقترن بالثبوت بالعدم
 الى الخارج فثبت على ان الخارج معنونه معنى واحد اجمو الذي لا يتغير بنفس الامر اي ثبوت الشيء في هذا واد فاما ارادوا بانها
 خارج الذهن لان الخارج ظرف يتردد على المهيئة يكون للمهيئة حصول فيه ويسمى هذا الحصول بالانفرد بالثبوت فمن ثبوت الثبوت
 الاشارة الى على هذا النمط لا يخفى عليه انه في غاية التحقيق ولا يلحق الخفاء استنتى ما افاد ومن يكون الثبوت على المهيآت
 فمنه في عين حيز من قال ان المهيآت الاكثانية ثابتة في حال العدم واما لمكن المشهور من ذهب القدر اخذ له ان
 خاصة لانهم قالوا الوجود وصفه نفسه الى الوجود بالانفرد بصير الموجود وسجودا واما الصفة العلة فلا يقولون بل يقولون
 ان الاعيان الثابتة انفسها يكون مصدرة للوجود وترتب الاثار يجعلها على ذلك من هذا انفراد الثبوت في مصداق
 لمرجوبه واما خاص مصداقا بعد جعلها على ابا مصداقا فانها فاقترن بالعدم ويجعلها على ابا المهيآت
 نفس المهيئة بصير موجود الاثار عند جعلها على ابا مبدء الاثار فالمهيآت الاكثانية كانت ثابتة متوفرة في علم
 الخارج فاذا اراد الوجود وبتأثيرها فعلون امركن اليها صارت ظاهرة الاحكام باقتضاها والخالفوا ارادوا امره فيصير لتحويل
 مصداقا للوجود وبه وظهر الاثار على الظاهر فكلامهم عرض عرض لا تتجوز لطاق الاعيان الى وانما نسبوا هذا الثبوت الى
 العلم لان علم الباري والقيس عندنا انما يكون لهذه المهيآت الثابتات لا بانها ظرفية الثبوت غير نفس الامر فاقترن
 وان المصداق لشيء ان يثبت عند صاحب الاقضية المهيآت بالعدم فثبت المصداق بالعدم سبب الوجود وتخصيصا وبالثبوت الوجود واحتمال
 الشئ الاكبر خليفه الله تعالى في الارضين ثم وجب بان المراد بالعدم سلب الوجود وتخصيصا وبالثبوت الوجود واحتمال
 الحاصل ان المهيآت قبل وجوده والتفصيل موجوده اجمالا في بعض العوالم بصورة واحدة في علم المصداق وحل ولا يسقط
 فانه انما يقع كلامهم فان الاعيان الثابتة في الازل كل عين تميز عن عين اخر عند عدم تلاصق هذا الوجها بكلامهم لكونه
 توجيها بالابرصون ثم هذا الوجود الاحتمالي اين هو اسبق قائم بذات الباري عز وجل فهم غير قائلين بكون الوجود
 في ذاته تعالى والكان في الخارج فهو العبد لان هذه الاعيان الثابتة بعد خلقه فيكون متقدما على الوجودات الغيبية
 كلها ثم ان الاشياء في هذا النظم من الموجود الاجمال متحدة بحيث يكون كل من شيئا واحدا فيلزم اتحاد المهيآت المتخالفات
 باطل كما بين سابقا وسنفس في مستقبل القول ان الله تعالى او متقدما لكل منها وجود متخالفه فمفصله فلا يخفى

الحق الصريح ما ذكرنا **قال** المصنف من جعلها ان المبدأ في محجوز العلم ان المفعول من المفعول ان المبدأ في محجوز العلم ان المبدأ في محجوز العلم
 في نفسها انما المفعول موجود بها والمفعول جعل موقوف كما يحق في الحقيقة قد سره الشريف وقد نص الشيخ الأكبر عليه
 السلام في الارضين قد سره في الفتوحات المكية في الباب السادس والسبعين في ثمانية على ان الاعيان النفسانية
 يجعل جاعل وقد وضع في موضع آخر ان الاعيان الممكنة واجبة الثبوت واعيان الممكنة ممنوعة الثبوت وعند هذا العبد
 مضموه معنى الرغبات في جعل وهو الخلق بالارادة بالامر من لا يما لم يست باقتضا ومقتضى فان الاعيان كماله صحت
 عنه بالفيض لا قد سره باقتضائه وانه لا اقتضا واقتضا واجبا للاحتياج والاحتياج في توقف الاحتياج على ثبوت هذه الاعيان
 لا بما صورة علمية وهذا الظن رضى الله عنه عليه لفظ الوجوب لان المخلوق بالاجاب واجب منه وجوده والمقتضى للمخلوق
 بالاجتياز بالارادة فانه في شبهة المقتضى ان جعل وانما ترك فاعلية الامكانية فيفسر في مرتبة بشو بما اقتضا
 الذات جعلها بسيطاً وموجوداً بها يجعل الذات مع الوجودية كذا ينبغي ان يفهم ورفع الاقتضا في مناسب لاجاب
 الادب **قوله** اما اذا كان المراد عدم امتيازها في الخارج فلا قد عرفت فيما سبق ان المراد لعدم الاعتبار في الخارج
 فيه مودة واحدة هي الموجود وهي المبنية فاذا كان الامر كذلك فاذا انتفى الوجود انتفى الوجودية فيلزم من انقراض الوجود
 انقراض المبنية فلا يمكن القول بثبوت المعلوم بذواته لا بد من عليك ان مقتضى الدليل المقام على غيبة الوجود وانما
 مقتضاه ان الوجودية المقررة نفسها وجوداً في مصداق الوجودية وهذا لا يخفى في كونها متوفرة بنحو لا يكون وجوداً في
 مصداق الوجودية ويجوز ان يكون يجعل الجاعل الان يجاب بان المراد بالوجود الذي ادعوا غيبته مصداق الموجودية
 بنفسه بعد تفرده في كون الموجودية لازمة لتقرر لكن ينبغي الكلام في تمام الدليل على هذا المعنى والجاعل ان الثبوت في
 علل المبنية المطلقة والثبوت الخاص الذي هو الموجودية ليس بتقرر الخاص والثبوت القدرى عين التفرع العدى بذات الحق
 ما قد اشترنا سابقاً عند نقل نذير المصنوعة الكرام فيظهر ان يقول بالعبارة على الوجود المذكور لا ينافي في القول بثبوت الوجود
 كما قد اشترنا الوجود سابقاً **قوله** انت تعلم ان كثير من المتكلمين بل الحكماء كلهم مع يعمى ان الغيبة لا يصح ان يقتضاه
 ان الغافل بثبوت المعلوم يقول بزيادة الوجود والفا في ثبوتة يقول بالعبارة الامر منها ليس كذلك فان كثيراً من
 المتأخرين بثبوت المعلوم يقولون بزيادة الوجود فافهمه ليست على سبيل الحقيقة قال في الحاشية بل على سبيل المجاز
 فالمراد بالعبارة لزوم القول بالزيادة في القول بثبوت المعلوم وجوداً فان الغافل يقولون بزيادة الوجود ولا يقولون

٢٩٤

لا يقولون بشيئة المعلوم فبذلك تنفرد انها مسمو بالمفهوم عدم لان انتفاء الزيادة مستلزم لانتفاء الفعل بالثبت
وقد قرر الغرضية استنادا وعنده الخ العلامات الخاطئة البنا على رخصة الله تعالى بان الظاهر انهم قابلون لعينة الوجود
المبنيات في الخارج كالاشارة من غير فرق فقد من انتفاء الوجود وعن الخارج انتفاء المبتدأ او لتقررت في الخارج
لكانت فيه كون الشيء هو الوجود لانه عين المبتدأ في الخارج ولو تفرقت فاما يتقرر في طرف اخر وهو الذين فلا يتو
للمعروف في الخارج واللامعروف المطلق في طرف من دون محال لم يوجو فانه في الابداء المذكور لكن في
بعد في التفريق مطلقا **قوله** ولا يخفى ان كثيرا منهم لا يقولون اجملا لا اعتدادا لمفكرى العين من الاشارة فان جمهور
هم معطوونهم قابلون **قوله** هذا اذا اخذ المراد الثلث كصفات لوجود الخارجى اى النسبة الوجود الخارجى واما
ان لا يصح له القول لان المتعنى بالى عن طبيعة الوجود فكيف يكون موجودا وابتداءا ما استدلال بقوله لان كل شيئة
لا بد من انام لان المتعنى لا يجيبه بل المقاييم التي يطن ابتداء وجوده للمتعنى ليست وجوبا في نفس الامر بل عنوانا
لما واولا لم يكن للمتعنى جهة لا يمكن ان يحكم عليها باحكام ايجابته ولذا احكم المحققون ان امثال اجماع القضاة
الموايل وكذا ما استدلال بقوله ولا يفتا ثابته في علم الملا والاعلى لما علمت انها لا يفهم لما حتى يعلم وثبت في
علم الملا والاعلى نعم بذه العقول انما ثابته في علم الملا والاعلى على حدى ليست متمنعات بل امور ممكنة موجودة من
دون معنويين وهذا جعل المتعنى معنى هذا القول على ان المواد الثلث كصفات لنسبة الوجود الخارجى فاذا نصح
ان المتعنى موجود في الزمن فان المتعنى ح متعنى الوجود الخارجى ولا يامس بوجوده في الزمن ولا يخفى عليك ان
لا يصح العبارة ايضا فان المتعنى على امثال المتعنى الوجود الخارجى فقط والمتعنى الوجودى وجعل المواد الثلث كصفات
الوجود الخارجى فقط بان يكون الوجود الذي يعين لم يعين لان يقال المراد كل ما له هيئة ممكنة كانت او مستمرة
بأحد الوجودين والمتعنى الوجودى له هيئة لا فذير **قوله** المتغايرة بين الوجود والشيئة اجم قال في الحاشية
الى مناقشة وهو ان اريد الوجود في الخارج الشيء في الخارج ككل من القضاة معنوية وان اريد الوجود المطلق
الشيء المطلق فكل منهما غير معنوية والى جوابها وبيان المتغايرة بين هذين المفهومين ضرورة فانها ربما يراى اجماعا
الخارجى وبالاخر المطلق كما في ما بين القضاة وانت لا يذهب عليك ان هذا لا يصلح بينهما على المتغايرة بين
وغاية لازم المتغايرة بين الوجود الخارجى والشيء المطلق كالمغايرة بين الوجود الخارجى والوجود وصوره ارادة

احد ما من اللفظ الموضوع بارادته والاخر من اللفظ الاخر لا يدل على المغايرة بين معني السفلطين المطلقين **قوله** فليعلم
 عليك انك لم تكن المهية في حال الوجود متصف بالعموتين في بدايته من الاستحالة الا ترى ان الفلاسفة يقولون بوجوده
 شيء بوجوده ومن يسمون احدهما بالوجود الخارجي والاخر بالذاتية فلهذا فيما نحن فيه فان المهية متوفرة في حال عدم
 منقطعة عن الوجود وهي الآن كذلك مع غزال النظر عن الوجود ولكن باعطاء المفيض الجواد متصف بالوجود الذي
 هو نحو اخر من البشوت بعد ذلك والاستحالة فيه فقد يقال في النقر البشوت له بعبودية وفي التفسير الوجودي لها موت
 اخرى فلم يلزم ثبوت شخص واحد بثبوتين وفيه تامل **قوله** ولا يدع عليه ان هذا الشيء في غير نظر ظاهر فان البشوت
 سواء كان عين الذات الثابتة او غيره يلزم كون الشيء ثابتا بثبوتين والمحتمل بنسب كلامه على ان الاستحالة انما هي في
 عود من ثبوتين بشي واحد وليس الامر كذلك بل لو كان فيه استحالة فهي في صورة الغيبة والزيادة سواء لكن الحق ان
 الاستحالة انما كانت سابقا **قوله** المصداق البشوت والنقر والتحقق رايد على الذات والذليل ان المذكور ان الثابتات
 قد مر عليها في اثبات زيادة الوجود وقد مر الكلام عليها فذكر **قوله** المصداق الوجه الثاني الذوات المتوفرة في حاصلها
 الدليل اجزاء من اثنين في الثابتات او لا فرق بين الثابتات والموجودات في جريان دلائل الله وانما
 ذكره كقيل القطيعة لكونه اشبه وكونه جاري في الامور البنية الثابتة من دون اشتراط الترتيب عند الغرض فلا يفيض المناقشة
 بان السبيل المنطقي انما يجري في اللابيات وكون ما يبرز عنها كما ذكره رئيس المشايخين في الشفاء ولكن بعض
 بحريان هذا الدليل في الصور الثابتة بذات الباري غرر بل لان شئ من السائس فلا قيام صور المعلومات وكون
 بعضها علمية بعض فقدزم **قوله** الاعداد عند المتكلمين والمحققين من الكلام في فائدة انه يجب ان الاعداد امور
 اعتبارية لكنها ليست اعتبارية مخضنة بل لها مشايع في جميع هي المعدومات والمعدومات عند الفلاسفة غير متناه
 كما لان النقص من الناطق عند الفلاسفة غير متناهية وينقص بها باعتبار مشايع الوجود والمراد بالاعداد المعدومات
 فاعلم **قوله** وانما حصر النقص بالاعداد ولم يذكر معلومات الذات في الفرق بين المعلومات والمعدومات والاعداد لا يصح فالعدد
 لا يصح فيه عدم التناسي الكمي ولو باعتبار وجودها المنفرد والانه ان يكون المعدومات غير متناهية في الكمية مع ان
 لا يقبلون بالاتناسي الكمي اصلا حكم المعلومات والمعدومات واحدا في الاتناسي لا يفيض استعمال الاتناسي الكمي
قوله مضورات الذات في عند غير متناهية بمعنى ان قدرته لا يقف في منها بحث قد استصعب الاذكياء ورايت الام

٢٠١

العلم انهم بالبيان يخرجون في كل عنوان المقدورات الله تعالى بحيث لا يخرج مفرد معلومة له تعالى ام لا
 انما في يلزم الجمل ببعض الاشياء المقدورة تعالى عند علمه كبر او على الاول يلزم كون المقدورات جملة لا يمكن الزيادة
 عليها وهذا بناء في الاتفقيته وبعبارة اخرى يلزم على هذا انه لا يمكن تعليق القدرة بما واد منه الجمله وبعبارة اخرى
 العلم يقتضي الاحاطة والا لتعقيد ايضا واد لا يبعد ان يقال في هذا ان الاتفقيته لوجب لنا في عدم امكان الزيادة
 بوجه اخر فالمقدورات انما لتعقيد باعتبار الوجود المعنى وكون الوجود الثبوت العلمى العبنى حتى في علمه تعالى جملته فثبت
 بالفعل لا يمكن الزيادة عليها بمعنى ان ليس شئ من الاشياء خارج عن تلك الجمله معلومة بالفعل لكن وجودها
 بالفعل في الاحاطة بحال انما الممكن وجودها ثباتا وكل جملته تقع في الوجود متناهية بالفعل لكن بحيث يمكن ان توجد
 جملة اخرى بعد ذلك الى ما لا نهاية لها ولا يتوهم احد ارجح لم يكن المقدورات لا تقصده وصدق ان قدورا
 الله تعالى جملة لا يمكن ان يكون وادها مفرد وفقد وصلت القدرة الى حلاتها وزعمه تصدرا للبارى عز وجل عاجزا
 عن خلق ممكن سوى هذه الجمله تعالى المدعى ذلك علما كبرانا نقول لا استحالة في عدم كون المقدورات لتعقيد
 مطلقا في العلم او في الوجود بل الاتفقيته في العلم غير معقول وتحتلله اندات تما وتبها الى الجمل المتشبه وانما
 الاتفقيته في الوجود فقط وكون المقدورات جملة معلومة لا استحالة فيه بل هو عين الكمال لا يكون الا كما وبلا علم
 عنانته واما عدم صحة تعليق القدرة بما واد منه الجمله امور متقدمة الا ترى ان تعليق القدرة بخلق الشئ يكسب محال استحالة
 ولا يلزم منه العجز ما اشتبه ان التكليم فاعلم بان كل جملة من المقدورات يفرض امكان ان يكون جملة اخرى زائدة عليها
 فالراد منه ان كل جملة من المقدورات يكون موجودة وخارجة من القوة الى الفعل لكون جملة اخرى بحيث يخرج الى الفعل
 بعد ذلك ان كل جملة معلومة للبارى يمكن ان يكون جملة اخرى يصلح للوجود زائدة عليها فان قلت قد اشتبه من التكليم ان
 المقدورات زائدة على المعلومات قلت قد اشتبهت هذه القضية عنهم وقد اشتبهت ان المعلومات زائدة على المقدورات
 والمراد في القضية الاولى من المعلومات المعلومات بالعلم التصديقي ومن المقدورات ما يصح تعليق القدرة بها واما ظاهر
 ان العلم بهذا الوجه لا يتعلق بالانثابت المحقق ويصح تعليق القدرة بها المطرفين والمقدور يكون طرفين يمكن للمعلوم
 واحد فقد صح زيادة المقدور على المعلوم والمراد في القضية الثانية من العلوم ما يتغير عنده تعالى بما يحكمه ان من العلم
 والمعلوم بهذا الوجه يتناول المستحيلات ايضا على ما هو المشهور والمستحيلات غير مقدورة فصح ان المعلومات زائدة

على المقدرات فافهم **قوله** وكذا معلومات الله تعالى عندهم غير متناهية الخ لم يرويه ان المعلومات بها مهي علمه من غير
الى احد في العلم فانه محال لزوم العجز والتعاقب والقوت والحق في العلم بل المراد بانها غير واقعة في الوجود فكل جملة
يوجد في الوجود ويمكن ان يوجد جملة نواتها اربعة عليها واقبل ان لا جملة تلاقيها اصلا فلا يتعلق بها العلم حلا نقضية
على الوجود العيني بالتميز العلمي فان عدم الوقوف انما يهوي في الوجود وان التميز العلمي والامساك به من سيكون الامور غير
واقعة في الوجود وبين ان يكون لها جملة في العلم فافهم **قوله** قلنا لو امتنع النصف الغير المتناهي الوافعي انه يوجب من
امثال الخش فان استحالة النصف الغير المتناهي للكمين **العللة والكثرة** على تعميم التامهي لان النصف بها الى التامهي وتسامهي
غير المتناهي محال اما لا يتحقق فالتسامهي فيه غير محال فالتفرق بينهما من والمصداق اعدل من الاكتفاء بمجرى الانقسام بالعللة
والكثرة الى السبيل المنطقي لان النصف بالقله والكثرة انما يوجب التامهي او كانت الزيادة في جانب عدم
التامهي ونزول التصغير لزومه الا بالسبيل المنطقي فمجرى الانقسام بها غير كاف فغير **قوله** فلا يتوجب عليه ان
الله تعالى يمكنه ان يصدق تقبولا كل ممكن محدث او مستلزم على وجه الدفع على الاول بان الدليل الرأى للمعزلة وهم
فلا يكون نفي الصفات بل بقولون الذات ثابتة من باب الصفات فالحصر صحيح الممكن فباعدة الذات الصفات
وبان المراد بالمكن سوي الصفات وعلى الثاني تغير الاول ظاهر وتغير الثاني ان المراد بالمكن سوي الصفات
فصار الحاصل ان الممكن سوي الصفات اعني العالم حادث ولا يلازم ذكره في محله **قوله** نعم يتوجب اليان الحدوث
مستوية الوجود بالعدم الخ فلا يلزم ان يكون الذات محدثة مسبقة بالنفي وان اراد بالحدوث الاثم فلا يلزم ان
كل ممكن محدث كذا في التامه لا يرد ان الذات الثابتة صور معلومة له تعالى وتعلق بعلمه تعالى من عدمه لما كان علمه
تعالى قديما كانت هذه الصور ايضا قديمة بالنبوت الذي لها غير مسبقة بالنفي فان قلت ليس الحدوث عللة الحاجة فالزم
يكن حادثة لم يكن محتاجة فليزم الاستغناء عن المقضي قلت فاذا لم يكن الحدوث عللة الحاجة في الوجود دلالة في النبوت
فلا يلزم من قدم النبوت عدم مسبقته بالنفي عدم الحاجة مطلقا الى المقضي ثم هذا ينقص بالصفات الزائدة التي
بها الاشياء فانها صفات قديمة وهي كمنتهى عللة الحاجة الحدوث فليزم استغناء الصفات عن المقضي ثم يستحق
في مستقبل القول ان الله تعالى ان قول المتكلمين ان عللة الحاجة الحدوث معناه ان عللة الحاجة الى الحاجة على التمام
الحدوث لا الحاجة الى المقضي وعلى هذا فحاجة بالزعم الاستغناء عن الحاجة ولا شأنا بعد لان الذات الثانية

اثباته متعلق العلم فلا يكون مخلوق الاختيار كالصفات عند كلاً من الذاتين من العالم وعالم حادث
عندهم فبعضه فيعلم حدوث الذات لا كما تقول انفس المسلمين ان العالم حادث موجد وبعد العدم واما الذات
الاثباتية فبشرها قديم اي غير مسبوق بالنفي وعندهم ومن ادعى حدوث ثبوت الذات فليعلم البيان لا يقال لا يقرر
بليستون تقدم ذات غير متناهية تسمى ذات تعالى وتقدس فما بالهم يشتون علينا موجد صفات قدما كاثباته
اوسبوت ولا يشتون على انفسهم حيث التزموا قدما غير متناهية لا كما تقول منشأ وشتبهم علينا ما نحن قائلون
لصفات موجد قديمة وهم يثبتون الموجود القديم شريكاً في ثبوت ان كيفية انضاري والحكم لشركهم لذلك
وراهم فلا يقولون الا تقدم ثبوت ثوابت غير موجد ولا خلف فيه اصلاً فقد اقصى النوق لكن الحق ان شريكهم
الانقطاع جليلهم والخسب وكيفية انضاري والحكم لشركهم ليس كذلك بل لا يتم فالوجود والوجود السوي البارز
والانكار ما جاز به سيد المرسلين خاتم النبيين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه اجمعين **قوله** وان
المطرب عدم ثبوت المعلوم مطلقاً معني ان اللازم من حدوث كل ممكن بالنظر الى الثبوت هو تسليم عدم
خيل الثبوت والحدوث وعدم ثبوت المعلوم مطلقاً حتى يلزم مساواة للوجود والابثوت في العدم والنفي وان
لا ينبغي عليك اذا سلم كون الدليل الزاماً لا يمتشي هذا الاسرار وان الذي يلزم من الدليل عدم الثبوت
قبل الثبوت وهو خلف عندهم **قال** المص فقبل الواجب ما يجب موجد في معنى اجتهاد في الاول وهو موجد
انفسهم ولا يلزم منه كونها واجبة الوجود حتى يلزم تعدد الواجب وهذا لا يتم فلو قيل ان ثبوت اثبات
من غير مقتضى الثبوت واجب بالذات وهو بعيد بل هذا الثبوت انما هو مقتضى القضي وهو ذات البارز على
بالايجاب ويسمى بالقبض الا قدس في اصطلاح الصوفية كثر من الله تعالى ولعل المراد بالنفي مع وجع حاصل الدليل ان العدم
صفه نفى الذات كما ان الوجود نفس ضرورية الذات لان العدم يقتضي الوجود واذا كان العدم نفى الذات فالذات
حال العدم منقبة فلا يتصور والعصم بقوله انه في غاية الضعف مع لكن يرو عليه ولا لا سلم ان العدم نفى الذات
وبل هذا الاعادة الدعوى وليس الوجود ضرورة الذات بل الوجود مبدء الازمان كما في **قوله** ولا يخفى ان الخوار
الوحدة والكثرة لا يعني انه اذا انوار والوحدة النوعية والكثرة المقابلة لها فيكون المعلوم الثابت تارة
واحد بالنوع وتارة كثر بالنوع فيكون واحداً بالجنس فيلزم ان يكون تارة نوعاً وتارة جنساً وهذا السطوة وتوارة

الوحدة الشخصية والكثرة المتعاقبة لها يلزم ان يكون المعدوم الثابت تارة واحدا شخصا وتارة كثيرا شخصا
 شخصا تارة وكلها تارة اخرى وهذا مسقط **قول** بعبارة اخرى ان اردتم ان يعنى ان اراد المستدل
 التثقيق الاتحاد والاختلاف النوعين ويكون حاصل الدليل ان تبانيت بالنوع لذواتها يلزم التباين
 في كل اثنين بالنوع وان اتحدت بالنوع يلزم عدم التكثير بالنوع واللم يتباين ولم تجد يلزم التسامح لقبول التماثل
 الاول فكان الكلام في الانواع المعدومة الثابتة ويلزم ان الانواع متباينة لذواتها ولا يلزم منه كون كل اثنين
 متباينين بل انما يلزم كون كل نوعين متباينين ولا استحالة فيه وتماثل الشئ الثاني وايضا المكان الكلام في الاشخاص
 المعدومة من نوع واحد كما يصح اختيار الشئ الاول المكان الكلام في اشخاص الانواع الكثرة المعدومة وهذا هو المراد
 منها قال في الحاشية اشخاص النوع المتعد واختيار الشئ الاول وفي اشخاص النوع الواحد اختيار الشئ الثاني وهذا المعنى
 يستفاد من نطق اللفظ وان كان الكلام في اشخاص النوع الواحد فالاحتياج النوعي لازم ولا يلزم عدم التكثير شخصيا في
 افراد النوع واحد وان كان الكلام في اشخاص النوع متعددة فالقياس النوعي بينهما لذواتها لا لاسمائها ولا استحالة
 وان اراد المستدل في التثقيق التباين والاتحاد شخصيين ويكون الحاصل ان تبانيت المعدومات لذواتها شخصيا
 يلزم التباين بين كل اثنين وان اتحدت شخصا يلزم عدم التكثير واللم يتباين لذواتها ولم تجد لذواتها لازم التماثل
 فيختار الشئ الاول ان كان الكلام في الانواع واقتضاء النوع التباين الشخصي بين كل اثنين شخصيين وكذا يمكن
 ان يجازي الثالث على هذا التقدير ومن الجائز ان لا يكون من ذوات الانواع المعدومة اقتضاء التعدد الشخصي
 الوحدة الشخصية بل يكون كلامها من مقتضى خارج ولا يلزم النوار وبجوز ان يكون كل من الوحدة والكثرة لازمين
 لما عرض له في الواقع لكن الحاشية لا يبعد هذا التوجيه فانه قال فيها في النوع الغير المنحصر في ذواتها اختيار الشئ الاول
 وفي النوع المنحصر فيه اختيار الشئ الثالث بل الظاهر ان في النوع المنحصر في شخص اختيار الشئ الثاني فانه يختار
 الوحدة الشخصية لذات المميز ويلزم عدم التكثير لانه نوع منحصر في فرد وان قبل ان اقتضاء الميزة للوحدة الشخصية غير
 لان الحقيقة لا بد ان يخصص قبل المقضي فقال مع لا يصح اختيار الشئ الاول في النوع المتعدد الاشخاص ساو كر اللهم
 الا ان يقال لما كان النوعية بالنظر الى الصدق على الكثرة لا استبعادا في اقتضاء النوع تعدد الاشخاص لخصيص فانه
 يلزم النوعية والما الوحدة الشخصية فلا يمكن ان يكون مقتضى الميزة لا باء النوعية غير هذا الاقتضاء والاولى وان لم يكن

كليفي باعتبار الثالث كما قررنا وكان الكلام في الاشخاص المعدوم قد نجحنا الشق الاول فان الكثرة في الاشخاص من جهة الاشياء
 ولا يلزم الاتيان بكل شخص في الشخصية ولا استحالة فيه فافهم **قوله** يلزم توارر الصفات المتزامنة على سبيل الاجتماع وذلك
 بوجود الوحدة في نفس الكثرة كذا في الحاشية وهاهنا اذا وجدت الكثرة الشخصية بوجود الوحدة انهم يصفون الهيئة
 اجتماعا ولا يخفى في لفظي التوارر والتشابه من المسامحة **قوله** فالاولى ان يقال ان كان الكلام الخ فيدرك ان
 الكلام لا يحقق الوحدة وهو ظاهر لان المراد بالانها والقياسين شخصيان والمراد بالمعدوم الثابت النوع وهو حاصل
 السؤال انه لما استحال في تعاقب صفتي الوحدة والكثرة الشخصيتين حال الوجود فلا استحالة في التزاييل وحاصل الجواب انه
 ينقلب الى اصل الدليل فانه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية على العدم الثابت **قوله** الاول باعتبار
 وحاصله ان المعدوم الثالث قال العدم ليس فيه كثر شخصي ولا وحدة شخصية فلا يراد بل الصفات وانما يوجد
 حال الوجود وعند عرض الشخصيات **قوله** والثاني باعتبار الثاني والي حاصل ان التماثل بينهما متقدرا بالذات حال العدم
 ولا يلزم منه يلزم الكثرة حال الوجود لموازاة يكون افتقار الوحدة مشروط بالعدم وبعد الثبوت لا افتقار **قوله** فيه
 ان المعتزلة ذهبوا الى معنى ان الجهة الزاوية فلا يصح في الجواب انقول بعدم الوحدة والكثرة وكذا انقول بالوحدة والافتقار
 لانهم هم الى ان في كل نوع من الانواع اشخاص بقدر الموجود الى الابد واما انقطع لعدم التماثل في كل نوع فلا يدرك
 قال في الحاشية ايضا يلزم على الاول ثبوت المطلق مع اطلاقه بدون المخصوصية وهو قول بالمثل الاطلاقية وقد روي
 في مقامه وعلى الثاني يلزم ان يصير المعدوم بعد العدم شيئا اخر فانتقلت استحال التماثل انما هي في حال الوجود وان
 العدم قلت الثبوت والوجود وسعيان في هذا الحكم قد روي **قوله** المهم والاحوال التي من جليتها الوجود ولا يتعلق بها القدرة
 هذا عجيب فان الاحوال كاهم ما تحقق تبعيته الغير هذا التحقيق تحقق واقعي وليس واجبا بالذات بل كمالا بالذات
 يمكنه متعلق القدرة **قوله** الشئ المحقق قد سره فيمكن انما يتبين ان يكون عليه المنقضي ثانيا ان انت تعلم
 ليس شئ فيما يصدق عليه النفي او مصداق النفي اذ ذات فلا يصفى مفهوم اصلا لا بالمنقضي والالمعدوم لم يصف
 بها سلب الثابت وسلب الوجود ولا يلزم منه ثبوت النفي ولا ثبوت المعدوم لوقوعه ان المفهوم المعدوم والاصح
 اعتبارين احدهما اصلا سلبا والثابت والوجود وما يبعد الاعتبار لا شئ محض لان هناك على شيئا
 يميزه بالنفي والمعدوم فان صدق السلب لا يقتضي ذات المسلوب عند بل يكفي انتفاء الذات والاعتبار

انما مفهومات من المفهومات وسما هذا الاعتبار ثابته في انفسها وليس ثابته في موضوع او موضوعين لهما وجهان فارقين
 والتميز لا يقتضي الثبوت في نفس الاشياء بل في موضوعات ثابته في انفسها وليس ثابته في موضوعين لهما وجهان فارقين
 فلا يلزم ثبوتها في موضوعات ثابته في انفسها بل في موضوعات ثابته في انفسها وليس ثابته في موضوعين لهما وجهان فارقين
 ثبوتها في موضوعات ثابته في انفسها بل في موضوعات ثابته في انفسها وليس ثابته في موضوعين لهما وجهان فارقين
 عن الموضوع والسلب لا يقتضي ثبوتية الموضوع كما لا يقتضي ثبوتية الموضوع والسلب لا يقتضي ثبوتية الموضوع
 السلب لا يقتضي ثبوتية الموضوع كما لا يقتضي ثبوتية الموضوع والسلب لا يقتضي ثبوتية الموضوع
 كون مفهوم المنفى مستقلا وبغيره فلا يلزم من ادعى تعلية البيان نعم انه متعقد بوجوده العيني ولا يلزم من ادعى
 ثبوت السلب الا يرى ان الفلاسفة تعلمون مفهوم المنفى والسلب لا يقتضي ثبوتية الموضوع
 الموضوع فلا يحتاج في ثبوت مفهوم المنفى وانما السلب لا يقتضي ثبوتية الموضوع والسلب لا يقتضي ثبوتية الموضوع
 لازم فانهم **قال** انه المتعقد قد سره لا يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن ان يكون له الوجود في موضوع
 لان كل افراد المعدوم بالمكن متغير عند الباري عز وجل وهو المراد بالتميز في الدليل **قال** المص وال جواب النقص
 وانما على ان ينفى بالمتغيرات فاما افراد المتغيرات ممنوع كيف وليس للمتغيرات افراد في نفس الامر فتميز
 نعم انما التميز لمفهوم الشك المضاف الى الباري عز وجل وليس معدوم كما عرفت وكذا مفهوم الاجتماع المضاف
 الى التخصيص وبما يضافان لمكان لا معدوم لهما فالمستحيل الغير الثابت هو معدومها والتميز مفهومها ولا احتياج
 في ثبوت المفهوم لا مكان لا يقال الاشياء من المفهومات غايبا عن علم المحيط لانه تعالى من الجبل على كبره فيكون
 ايضا معلومة بغيره لانا نقول ليس هناك مفهوم بعدد عليه نه شريك الباري او اجتماع التخصيص وانما متعقد
 بل المفهومات كلها ممكنة وميت شريك الباري ولا اجتماع التخصيص لكن مصداق لبعض المفهومات شئ
 لا مصداق البعض ليس شيئا اصلا ويعبر عنه بالمستحيل بالذات لان المستحيل وانما امر الله نعم باخذ العقل
 مفهومات ممكنة لا معدوم لهما في نفس الامر ويعبر عنه بالامور فرضية ولا نصير في ثبوت هذه المفهومات فانها
 ممكنة وعمرى اذا يقول الفلاسفة لا اور وعليهم ان المعدومات المنعوبة متبرزة عند العقل والتميز العقل لا يحلوا
 عن الوجود الدنيوي عندنا ولا يمكن لهم الخواب الا بما قلنا فهو جواب من قبلهم قدس **قال** المص رحمه الله تعالى

والخيالات تجري وينتج الحراك ان المركبات الخيالية امور متخيلة لا تترى بالحواس بل بالروحانية
 ملكة في حد ذاتها موجودة في الخيال عند الفلاسفة لان القيمة العلمية لا يتخلو عندهم من الوجود الذهني واذ كانت الخيالات
 امر ملكة قبلها مثبتة ايها فيكون ثابتة في الازل معدومة الا ترى ان الفلاسفة قالون بالوجود الذهني واذ
 لبا وجودها في عوالمها في ثبوتها غاية بنفسها غير مترتبة الاثار واما افاد قدس سره بقوله لا تعبارة من جوهرية
 وجف فظا لا لا استحالة في اعتداف جوابه معدومة ثابتة من جوابه معدومة ثابتة والوان معدومة ثابتة كشكال
 معدومة ثابتة كما يقول الفلاسفة ان هذه المركبات الخيالية موجودة في الخيال موقوفة من جوابه والوان والاستحال موقوفة
 في الخيال عندهم اقوله عندهم ان ثابت في العدم ذوات الجواهر الا عارض من غير ان يصف الجواهر تلك الاوضاع
 فبقية ان مرادهم نفى الانصاف الذي يترتب عليه ان لا انصاف لا نفى الانصاف المجمل نعم لو ثبتت منهم
 نفس قابل لعدم ثبوت المركبات الخيالية منهم انفس وج لا حاجة الى الالات لاني الذي تكلف به اثبات كلام
 ثبتنا عندهم **قوله** لا يجوز ان يكون قابلا بنفسه الخ لا المستوعب كيف وقد علمت ان ثبوت المعدوم عندهم
 ليس الا بغير قابلا بنفسه وكون الموجود صفته لا ينافي القايم بنفسه فان الانصاف بانما يكون حال الوجود دون
 حال العدم الا ترى ان الاعراض من الالوان والاستحال صفات مع انها ثمانية حال العدم عندهم فاقية بما
 الا ان الاعراض حال الوجود ويكون موجودة بالانصاف والوجود يكون موجودا بغيره والعجب من المجشي
 انه قد جاز الوجود والذهني للموجود قابلا بالذهن دون الموصوف بل بغير ان يكون حال العدم قابلا بنفسه وحال
 العدم قابلا بنفسه وحال الوجود قابلا بالموصوف على وجه الاستزاج فاقهم **قال** الصرحمة الله تعالى والتمسك
 معينة ثابتة في العدم فاقية بنفسها لاني الموضوع وكونها عبارة عن اجتماع الاجزاء لا ينافي ذلك وانما ينافي
 ذلك ان ثبت في موصوف معدوم فان اجتماع الاجزاء لا يقتصر في المعدوم اجتماعا يترتب به اثاره
 عليه والفرق بين البشوت في نفس والبشوت بموصوف بين فاقهم **قال** الشرح قدس سره واما ان يقال
 بالحال فبقول انما ثابتة على انما واسطة هذا البشوت غير البشوت الذي كلما منافيه فان البشوت الذي
 كلما منافيه هو تقرر الشيء في حد نفسه منعكاع الموجودية لاني موصوف وهذا البشوت في الموصوف وهذا هو المتناسخ فيه
 في انما بل الاحال ينصف بها المعدومات حال البشوت ام لا والبشوت في حد نفسه من دون ان يكون مفيدا لانا كما

يكون متفقا عليه فيما بينهم فلا نقض اصلا **قوله** المم حجة التعالي وقد بينا ان ثبوت المم عدم بناء في قدرته
 سابقا لاثبوت لاينا في المقدورية واللازم اذ لان ثبوت القادر في احوالها عن غير المم جعلها متعقبا بالوجود اذ
 تقرير اتقرا كون في هذا التفرصا المم عدمه واما ذكره المم من الاستدلال بالثبات استواء المقدورية فادرس من
 ثبتت العكسية كما ثبتت عليه الاشياء المحقق من قبل **قال** المم حجة التعالي وبالحال فالتبرير الذي اوجبه المم عدم المم
 انت لا يذهب عليك ان المم اقيمة العلم لا شك ان التبرير اشارة العالم الى المم لا يمكن ان يتعلق بالاشياء المحقق
 فلا بد من ان يكون للمم عدم شيئية بما يصير المم شيئا وليس هذه الشيئية باعتبار الوجود والذم في فلا بد ان يكون
 لها شيئية بحيث يصير قابلا بنفسها وهو المطلوب وان شئت فريد تفصيل الدليل فاعلم ان المكلمات معلومة لغيره
 قبل افادة الوجود وتميزه كمال التميز لا شك ان الاشياء المحقق لا يتصف حكم ثبوت في البتة فلا بد للمكلمات من ثبوت
 في البتة ليس ثبوتها في ذاتها قايما بذات تعالي كما يجب انشاؤن على ان باطل البطل في موصوفه في فني من
 الاذنان لان هذا التميز العلم متفان على الاذنان كطهرا واذالم يمكن هذا الثبوت من قبل الثبوت العنسي الذي هو
 من الوجود وليس من قبيل الوجود والخارجي فحين يمكن هذا الثبوت سخاير الوجود ويكون المكلمات ثابتة حين
 عن الموجودية فالمكلمات ثابتة حال المم فقد تم الدليل بحيث لا يتطرق اليه شيئية من شبه اول التبيين فافهم وكن من
 انك كبر **قال** المم حجة التعالي وجوابه من كون الاسكان ثبوتها انت لا يذهب عليك ان مقصود المستدل
 الاسكان حصة واقعية بصفها المكن في نفس الامر فلا بد ان يكون الموصوف ثابتا في الواقع لان ما ليس شيئا لا يكون
 مصداقا لاه واقعي والاسكان حصة ثابتة في حال المم فيلزم ثبوت الموصوف في حال المم فلازم ثبوت المم المكن
 لا يتصل الاسكان سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا فلا يكون ثابتا شيئا في حال المم في المنعقدة فيضاهي سلبا لاه
 مفهوما ضرورة الطرفين سلبا بسيطا صادق على المتعدي اليه لان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه في الوجود
 المم لا يقتضاه المرجح ثبوت الموضوع فيصديق انه ليس ضروري الوجود ولا ضروري المم سلبا بسيطا فلا كان الاسكان
 عبارة عن هذا المفهوم وصار المتعدي مكنيا لاسكان عبارة عن سلب ضرورة ثبوت الوجود وسلب الوجود وبما ان حاله
 غير مستقلة فهو يرجع الى قضية موجبة حاكمة عن مصلوح الهبة الوجود سلبا حاكمة عن مصلوح المم في الوجود ثبوت الموصوف
 ومن المكن ان الوجود حال المم فلا ثبوت عن غير الوجود حال المم فان قلت المرجح الكلية المكنة انما ينفي وجود

وجود الموضوع بالامكان لا بالفعل قلت لما بيننا ان مصداق الامكان لا يدور من مصلوح المهيبة للوجود فهذا الصلوح ثابت
 للمهيبة والتمكين هذا الصلوح ثابتا يمكن سلب الوجود وضوريه فلا مكان في لا بد من ثبوت الموضوع ولا يكفي مجرد امكانه
 فقد بان لك بهذا ان الممكنة يقضي ثبوت الموضوع بالفعل لاوام الامكان وليس كما يعم المحقق الدواني وغيره وتنبه
 نحن في بعض الكتب المنطوقه ان الممكنة يصدق مع الوجود بالامكان ومن سبيل آخر قد بين الشيخ المقنول في مكره الاثر في
 ان الهيبة اذا جعل جزاء المحمول ينفذ القضية ضرورية لا بد من دوام ثبوت الموضوع ويتم مقصود المستدل فان قلت قبل
 يمكن بظلاله الاجابة عن هذا الوجه بالقبول بالوجود الذهني قلت لا اما اولها فلا تعلم بالضرورة ان في صدق المواد
 اشك على ما بين مواد لا دخل للايمان والوجود الذهني فانما العلم قطعاً ان الممكنات ممكنة وجد الايمان ام لا لا يمنع
 مكابرة باليقين اليقين لا اذ في فطنته فان قلت يجوز ان يكون الموجود الذهني للممكنات و ثبوت الامكان باعتبار قياسه في
 ذات الباري غرضي قلت قد اطلت في موضوعه اقسام العلم في ذات الباري غرضي واما ما يناظران هذه الايمان
 ممكنة قبل وجوده لا سيما عندنا من غير انها يمكن بحديث العالم فلا يكفي لكون الامكان حقيقة ثابتة في نفس الامر صدق
 سوخر كما علمت فانهم **قال** المهم حصوله له تعالى وتكون الغرض الى انما في غير التبيين ان حاصلة لو كان الكفاح قبل
 الوجود لا شيئا ومضافا في شئ يتعلق به الغرض وهذا ضروري وانكاره مكابرة ويقهر من الغرضات الممكنة فغيره
 الوجود ومفاهيم شريفة بان يقال قد اجزله الله سبحانه له تعالى حين اراده الابدان تركونه فيقول كمن يكون عقيمة
 غير تراخ الامر لما لا شئ له غير معقول والقول بان قوله تعالى فيقول كمن فيكون اريد برسرته الابدان وتمثيل سيرة
 الابدان بهذا القول المستعقب كما لا تتناول باليقين اليقين لا ينطفيئ نوره بانواه المغفر لا الغافل بل المصنف
 المذكورة **قال** قد سسر وجوده ان الغرض المستحيل فانه معلوم ان قد عرفت فيما مر ان دفاع هذا الغرض فان ما يستحيل
 ليس معلوما لا معدوم مطلق لا يصلح للتبني والاستدلال وانما المعلوم عنوان لا معنوي له اصلا وهي امر ممكن **قال**
 انما ايضا ما ذكره فيمثل حال من المجامع ان كانت لا بد من عليك ان ليس فيه تمثيل وانما هو استدلال بمقدورات
 قطعية السطبان الممكن في حال عدم معلوم وكل معلوم متميز من الوجود من الغرضي ان الاشئ المحقق لا يمكن اليه
 الاستدلال وهذا قريب جدا من الاول وانما ذكر حديث الاحاسس فيها لمنطق ما يذكر المنطقية على المقدمات الهيبة
 المحقة **البحث الثاني** من فائمه **قوله** اللهم الا ان يقال الثبوت عندهم ان لا يعلم منه لتتبع الشئ لا يعظم العلم

والان يقال فانك قد علمت ان الشئ ليس صفة زائدة على الذات المعدومة قال الشئ قد سبده فان الغافل
 لا يشير له في الذات حتى اراد بان الغافل الحاصل الذي يوجد بالزيادة الاختيار لا المقضي مطلقا فاذواتهم
 في حال الشئ وحال المعدوم ليس محيل الغافل المراد بل باقتضاؤهم في الذات الباري عز وجل بالايجاب **قوله**
 المص رحمه الله تعالى قال الامام الرازي انه جملته بنية وسقط ظاهره في النسخ قال العلامة القوشنجي رحمه الله تعالى
 قال العلامة القوشنجي رحمه الله تعالى من قال منهم بالصفات المعدومات بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات
 بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة كما يقولون رجل معدوم فكيف على حرس
 معدوم ركوبه ما سبده المعدوم سيف معدوم يتحرك حركات معدومة وعلى راسه المعدوم فلهذه معدومة
 ذات الوان معدومة في لم يلزم الا القول بالصفات المعدومة للذوات المعدومة ولا سقط فيه هذا كما يقول
 انظاره المبتون للوجود الذي ينبغي تحيزه في رجل كذلك من دون وجوده تلك فالعديم في الخارج
 الموجود في الخيال منصف بحركات والوان معدومة في الخارج موجودة في الخيال والحاصل ان الصفات
 المعدومات بالصفات معدومة ايضا فلا يكون مناط ترتيب الالمانية فكون الانصاف معدوماتا ثانيا
 بثبوتها ظاهرا لا بغيره لا يقال هذا لا يقصود في الواجب المنصف بالصفات فانه لا يكون الا ان
 معدومات الصفات معدومة ولا الذوات فالواجب المعدوم الموصوف بالصفات الكدانية من المستحيلات
 المستحيلات لا يثبت لها لا يقال بهذا الدليل علم استحالة انتفاؤه والمقصود ان لا يجازيكون معدوم منصف
 بالصفات المعدومة فيجوز العقل قبل ملاحظة الزمان ان يكون واجب كذلك فيقع شك في وجود الواجب
 يقوم الزمان على ان المعدوم المنصف بهذا الوجه بالصفات المعدومة لا يكون واجبا بالذات فقد خرج من هذا الجواز
 بثبوت المعدوم والتعاضد مناسباً للشئ بالصفات معدومة ثابتة من دون لزوم سقوطه بالاستحالة قال حليف
 الله تعالى في الاربعين امام الصوفية الصائفة الشيخ الاكبر قدس سره في الفتوحات المكية في الباب الحادي عشر
 وثالثه في اول فصول الممكنات من حيث ان لها اعياناً ثابتة لا موجودة مسبوقة بواجب الوجود في الازل و
 كما ان لها علما مستقيا بثبوتها لا وجودا بالمخاطب الحق او احاطتها وانها لا فوة الاحتمال كذلك لها جميع القوى
 علم وبصر وغير ذلك كل ذلك امر غيبي وحكم محقق غير وجودي على تلك الاعيان وقال في الباب السادس

قال الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية

والنفسين وثلاثية لما كان الوصف النفسى للموصوف لا يمكن زفوا الا ويرسو الموصوف لازمة عين الموصوف ليس
 وكان تقدم لعدم الممكنات لتعاقبها لان الممكن يستحيل عليه الوجود اذ لا فليست يتبع الا ان يكون ان العدم تقدم
 العدم نفس الممكنات متبينة الخفايا والصوري ذاتها لان الخفايا يعطى ذلك فلما اراد ان يلبسها حال الوجود
 وما ثم الا انه وهو عين الوجود وهو الموجود بل تعالى للممكنات باستعداد الكائنات وحقايقها وانت نفسها بنفسها في وجود
 موجودا وهي على حالها من العدم فان لها الازاكات في حال عدمها كما انبأ ذلك لعمرك لبقا لعددها ولهذا
 جاز في الشرح ان العدم يامر الممكن بالتكوين فيكون فلولاً ان ثرا حقيقته السمع انبأ ذلك لعمرك لبقا لعددها ولهذا
 يكون والوصف نفس باليقول ذلك الشيء المنعوت بالعدم وقال في الباب السابع والنفسين وثلاثية واسمعي
 الاولياء المؤمنين الصادقين نطق الموجودات بل نطق الممكنات قبل وجودها فانها جنة ناطقة وراكحة جنة ثنوية
 ونطق ثنوي وادراك ثنوي اذ كانت في انفسها اشياء وثنوية فلما قلبت شئ الوجود اجزاء جنة وجودها ناطقة
 ينطق وجودي وادراك بادر كوجودي استنبى كلماته الشريفة فانظر في هذا الكلام وكل الامور الى امر وحل **المقدمة**
الاحوال اعلم ان فيها مقامين اح حاصل المقام الاول الاحوال واسطمين الموجود والمعدوم لا موجودة ولا معدومة
 عندهم وعند الجمهور نسبت واسطة وهي مندرجة في احد جانبي الخلاف بقضي فان الجمهور يسمون ما تحقق موجودا وما
 لا يتحقق معدوما وظاهرا واسطة بينهما يسمون ما لا يتحقق بالذات موجودا وما ليس يتحقق اصلا بالذات ولا يشارة
 معدوما وظاهرا بقضي ما لا يتحقق بمحقق الخش او واسطة ويسمونه حالا واما المقام الثاني فالذي يظهر من منع كلام القدم
 ان الاحوال هل هي ثابتة لموصوفاتها حال الوجود والعدم ام هي ثابتة حال الوجود فقط فالتاليون منهم يثبتون
 المعدومات فيكون ثنويتها في العالمين بموجع فاتها والجمهور ينكرون ثنويتها لموصوفاتها حال العدم اما عندنا الماتريدي
 والاشعرية فطالان المعدوم ليس بشئ فلا يثبت له صفة ثنوية واما عند المعتزلة فان موصوفاتها والكلان ثابتة
 حال العدم كلتها في حال العدم سواء من الصفات وفيه تامل والذي يظهر من ظاهر كلام المشي سوان الاحوال
 مع وجودها من خبر الوجود بل لها ثبوت كما يكون للمعدومات عند المعتزلة فهم قائلون بثنويتها والجمهور ينكرون ثنويتها لانها
 ليست موجودة وما ليست موجودة ليست ثابتة واما عند المعتزلة فلا يثبت ثنوية ثابته عندهم وهذا غير مطابق
 لا قولهم فان التعاقب بل الجلال صدر الشريفة منا ولا يظهر من كلامه ثنوية بعد الوجود بل برأيا معللة بعدة فيروجه على كل

وقيل تأثر بانها لا بثبوت لها اعتداد البعض لا ينطبع من كلام المؤرخ كونه منفي غير ثابت ثم في الاحوال خلافا من اوان احد
ان بعض قابل لاحوال يتقوون انها لا يحتاج في ثبوتها الموصوفاتها الى حامل ويزعمون ان تعلق الارادة منها وهذا
فان ثابث الثبوت او واقعي فلا بد من عل وجاعله والارض ان صدر الشرعية رحمه الله تعالى مما يبرم انها لا يجب باحداث العقلة
والمخ في سائر مصلحا وجعلها داخل ما يتوقف عليه العقل الاختياري حتى لا يجب الابد بخلاف الاختيار بل لسطر لا في زمانه فان
الاختيار لنفسه من الاحوال فهو غير واجب في زمانه فما حال المتوقف عليه وبذا انفس فاسد فانه اذا لم يجب ثبوتها لموصوفاتها
وجار ارتقا بما حال وجود عليها فثبتت العلة الى ثبوتها وسلبها هو ان ثبوتها لا يقتض ورحمان احد الطرفين لا يقتض بطل
ضروره وتقصيل المقام موضع آخر **قال** المص رحمه الله تعالى حجة المشيئة امر ان انت لا يذنب عليك ان الحال اذا كان
ما عرفت فلا حاجة الى اقامه الحجة عليها فان ثبوت الامور الاعتبارية الانتمانية تمام لا خفاء فيه **قال** رحمه الله تعالى
والاعتماد ما والا لا بد لضعف الشيء فثبتته انت لا يذنب عليك ان العدم ليس على مذهب مثبتى للاحوال انقيضا للوجود
لوجود الواسط وانقبض انما هو ضروره واوقاله انما كانت موجودة فقد الضعف بالنقص فبذره لازمه عليهم فافهم
قال المص رحمه الله تعالى قلنا لا نسلم استحالة اى استحالة يكون للسطر ناك الصدور ان انت لا يذنب عليك
ان استحالة واضحه لان بذره الصدور كانت كل واحد منها عين ما ينفي بعد ضعف الصفات يلزم من السبب
لشي واحد حقيقته ان المكان كل منها جزء فلا يكون تلك الصور مطابق للتبسيط ولزم ثبوتها جزاء في الخارج هذا
وسببه واذا هذا هو حكاية الله تعالى **المصدر الثاني** في المبينة **قوله** كما اشد الى ان البعث هو بقاء شيء انه
اذا كان البعث مما يصدق عليه المبينة لم يصح وقوعه في الامور العاتية لان الامور العام مفهوم المبينة لا مصداق لبقائها والحوادث
ان البعث ليس من خصوصيات المصداق بل عينها ما هي مصداق لهذا المفهوم فثبت البعث نباك كونه مصداقا لهذا
العام وبهذا الوجه يحسن البعث عينها في الامور العاتية وليس البعث فيها مفصلا على مقاييس الامور العاتية بل عينها
وعن مصداق لبقائها هي مصداق لبقائها **قوله** ولعل اراد بالحقينة الحقيقة التقيدية التي قبل هذا التقيد اما هي في نظر الكاتب
لان حيثيات الموضوع انما هي تقييدات في نظر الباحث والاولى ان يجعل الحقيقة قيد الموضوع حتى يكون موضوعات
المبينة المقيدة يصلح ان يوجد لانه من الظاهر ان الابحاث التي هي ليست الا انما تختص بالمبنيات المكملات
بشي معتد بها للمنتجات ولا لواجب حل محله وكون حيثيات الموضوع مطلقا في نظر الباحث مما لم يثبت بل الذي

بل انحصار عليه ان الحثيات التي هي من الامور الراضة بالمعنى خبيات في نظر المباحث فافهم **قوله** لانه اذا كان المبحث
 عنها لم يعنى ان البحث عن الوجود والعدم ايضا لكونها وسيلتين الى معرفة الله تعالى وليس وسيلتين الا لكونها عاين
 لطبيعت فيكون البحث عنها من حيث انها عارضان لها فيكون البحث عنها متاخرا عن بحث المبهة فلا يصلح ما ذكر
 وجه التقديم بحث الوجود والعدم على بحث المبهة على البحث عن الوجود والعدم عارضا لكل منهما صلاحية لان التقديم
 مبني على الاخر فالنظر الى الوجود على مقدم مباحث الوجود والعدم وبعدهم نظروا الى الثاني فغير مباحث
 المبهة فمائل فيه **قوله** ذلك ان نقول في الامور الساتية اجمع قسما في تغييره وان الامور العاتية من فنون ما بعد
 الطبيعة الذي موضوع الوجود من حيث هو موجود فيكون المبحث عنه في الامور العاتية بعد البقاء الوجود ولان المبهة
 المتغيرة في موضوع العلم متغيرة في فتور وهذا انما يتم لو كان المبهة المذكورة تفصيلا ولو في نظر المباحث والنظائر
 الحثية الظاهرة والموضوع نفس الموجود من دون ان يصير رايضا او طبعيا والا لا بد ان نقرر ان الموضوع علم ما بعد
 الطبيعة نفس الموجود والبحث عن المبهة وبعدها لانها من الامور الدائمة للموضوع فالمبهة انما سميت عنها من جهة
 كونها من خواص الوجود فيكون البحث عنها متاخرا عن البحث عن الوجود والذي هو الموضوع فمائل **قوله** وموضوعه
 الموجود من حيث هو موجود وقد اقرض عليه اولا بانه لا يصح البحث عن المقولات ووجودها خارجا عن المقولات
 من الافام الدائمة للموجود فيكون اوضاعها ثابتة لها وموضوع المسئلة فيقع ما هو عرض ذاتي للموضوع كمن انفعما
 لم يجز ان يند الوجود بل قالوا المقولات بمنزلة الانواع للموجود وكون الوجود متغيرة في مقامها الراسية والها والاشياء
 قد يقع موضوع المسئلة فكذا ما هو بمنزلة واليه يشير كلام الشيخ في الشفا فمائل فيه ولا يلزم عليه كون دخول المطلق
 في الجاهل بطبيعة لكون موضوعاته التي هي المقولات الثانية من الافام الدائمة للموجود وبمنزلة انواعه لان المبحث
 هناك بجملته زايدة على الموجود وهو الايضال فافهم وثاننا بانه يجب ان لا يصح اثبات الوجود بل شئ فيه لان الموضوع
 لا يقع محلا واجب في المشهور بان الموجود وليس هناك محلا بل موضوعا وقولنا الواجب موجودا بل بان الموجود
 ينقسم الى الواجب وبغيره وانما كان وجوده بغيره ضروريا فانقصر في البيان والدعوى على اثبات الحق سبحانه على
 هذا لكون افعال هذه المسائل من الامور العاتية وانما ذكر في التوجها لكونها مبدا في مسائل اخرى وارتباطها بها
 كما ذكر مباحث الدهر في الزمان فمائل وقد يجاب بان الموضوع الموجود والمطلق المحمول الوجود الخارجي وثاننا بان لا يصح

البحث عن معدومية الاشياء نحو تركيب الباري منسحق وامثال وجواب عنه بانها اوله بان الواجب لاشترك لوجوب
 هذه المسائل ليست مسائل الفرض وانما يذكر كاستطراد ولكن قول العلم والثاني ان البحث عن الوجود والعدم الاشياء
 في الالهي نياتية بحسب النظام فتأمل **قوله** معنى اخر يقيم من كلام الشيخ ايج طاهر هذا الكلام ان المبهمة بالمعنى المشهور
 هو ما به الشيء هو ما يطبق على الوحدة العارضة بعد اجتماع الاجزاء وهذا فاسد بالصورة المحش حمله على ان هذا
 اصطلاح اخر لوجه من العبارة طاهر ولكن تبطل كلام الشيخ الذي دفعه من انقيص والفعال ففصول قال الشيخ في فصل
 من الفصول التي عقدت لبيان المدللة العبارة وكل بسيط فانه مبهمة ذاته لا ليس هناك شئ قابل لمبهمة ولو كان
 هناك شئ قابل لمبهمة لم يكن ذلك الشئ مبهمة المقبول الذي حصل لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته
 ليس هو الذي تقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها وهي ما هي فان المد من المركبات ليس هو الصورة
 وحده بل هو الشئ والى على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا قد تضمن المادة لوجوده بهذا العرف والفرق بين المبهمة
 في المركبات والصورة والصورة واما جزاء في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لا تتركب فيه واما
 المركبات فلا صورة وانما الى اخرنا نقل المحش وقد تجر المحصولون في تحصيل معناه واقترف الخواص ارمي في خواصه
 بعض كلام الشيخ فان اخر كلامه يدل على ان المراد بالمبهمة ما لا شئ هو ما هو على هذا فالمبهمة هي الذات والا وجه
 البسيط بعد الحكم وليس معنى ما لا شئ هو ما هو ليكون الشئ سببا لكونه هو ما هو حتى يكون التركيب والوحدة مبهمة
 والاكتمان الجا على الفرق ايضا مبهمة بل معناه ما يكون الشئ عبارة ويكون جملة مقومات الكائنات هي مبهمة المركب مجموع المادة
 والصورة لانها التركيب الجامع ووجه الصدق الشرازمي في حاشيته على الشفاء ابا جاحل بان المراد بالمبهمة المدللة تقابل
 في جواب ما هو وارادها ببسيط ما لا يكون في قوامه تركيب من المادة والصورة ولا يكون الخلق بالمادة والمفروض اراد
 بالذات الامر الموجود في الخارج وحاصل مقال ان البسيط حده ذاته اى حده مطابق لذاته من دون زيادة على ذاته
 لا ليس شئ قابل حتى يؤخذ ولو كان هناك قابل لم يكن مبهمة وحده تقابل ذاته بل يكون اريد منها لان ذاته
 نفس المقبول او مركب من القابل والمقبول او مركب من القابل والمقبول فالكائن نفس المقبول وكل مقبول صورة
 والصورة ليس تقابلها حده لانها متعلقة بالمادة فيجب اخذ المادة في الحكمين سابقا والمدل المركب فمدل ليس
 بالصورة وحده لان المد ما يدل على جميع المقومات فلا يكون بالصورة وحده بل لا بد من اخذ المادة في المد مرتبة

مريض به لانه جز من المركب و مرة تنوقف الصورة عليها الى هذا ان يقول فيكون هو ايضا قد ينقص الماد و
 و قوله بهذا يعرف الفرق اعني انه لما ذكر من ان الحد لا يقابل الماد و لا الصورة و ان المركب لم يست صورته
 و انه يعرف الفرق بين المبتدئ في البسيط و بنينا في المركب و كذلك الصورة في البسيط و مبني في المركب و يتميل ان
 يراد تعرف الفرق بين المبتدئ الصورة فيها و قوله و الصورة و انما جز في المركبات اعني دفعه في محل البسيط و
 يعني ان الصورة و انما جز في المركب بخلاف البسيط فان الصورة و انما و كذلك المبتدئ اعمي الحد في البسيط يقابل
 و انما و اما المركب فلا صورته و انما اما الاول فهو ظاهر و اما الثاني فلان المبتدئ في الشيء هو ما هو و لعله اراد به
 ما به الشيء هو ما هو في جواب ما هو يسلط على الحد و ليس المركب ما هو ما هو الا بالتركيب الجامع ^{الخاصة} و الوحدة
 و و ان في الخارج ليس للمجموع الماد و الصورة و ليس الماد و الصورة باسما المركب كيف ما كانا بل
 تركيب مخصوص و وحدة مخصوصة هي اعمى هذه التركيب و هذه الوحدة اعني الماد و الصورة مع ترتيب
 مخصوص و وحدة مخصوصة فقد عبر في الحد من اريد على ذات المركب هذا المختص ما قال في تقرير كلام الشيخ
 و لا يحلو كلام من ارتكاب تكلف فاعلم **المقدمة الاولى** في تميز المبتدئ عما عداه **قوله** سلب عرض
 الشيء من المبتدئ من حيث هي اعلم ان التقيدان اللقي يقيد بهما المصنوع على نحوين احدهما ما يخص
 المصنوع و يقول افراذه كمال ان العالم واجب التكريم و ثانياً بهما ان يكون المصنوع امر او احد او يكون
 له احكام باعتبارات شتى فيصيب حين الحكم باحدى الاعتبارات اللقي لا جلبها الحكم و التقيد بها من
 القبول الثاني دون الاول اذا المبتدئ لا يخص المصنوع لعدم الغاية ففايدة المقتضية الا بذا ان الحكم
 متعلق بمرتبة المبتدئ و من حيث هي و ان مصداق الدائبة سلبا و ثبوتا اذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل كلام
 المحدث ان الحكم سلب العرو من غير مناسب في هذا المقام لان هذه المرتبة لا يصلح مصداقا للعروض سلبا و
 فيصير التقيد المقتضية فافهم **قوله** قال بعض المحققين لعمى المخفق الرواني قال الاستاد المحدث العلامة
 النجاشي رحمه الله تعالى و لعلك ان تأملت وجدتها فوجها حسنا **قوله** و انت تعلم ان مغايرة حقيقة زيد
 انصاحك و ان كانت اعني انت لا ينبغي عليك ان تصور بعض الفضلاء ان الاستباه بين الذاتيات
 العرضيات ثابت و الخاصة مشبهة بالفضل الجنس بالعرض العام فوضعية العوارض مشبهة و ليست ضرورية

فتحتاج الى البيان وضع الصواب الفارقة ولهذا نعرضها وبما ان ما ثبت في مرتبة الذات ذاتي والمسلب منها
عرض وج لا يتوجب باور المحشى نعم بر وعليه ان لعبا تسمى منها بالحوارض يكون الحكم ضروريا لان البرهنة والنظر يختلف
بأخلاف العنوان فلا يصح السبطين بهذا الطريق فانهم **قوله** فلا ولي ان يقال المراد معاينة المهيئة **قوله** قال
استا وعصر الجبر العداثة الحافط الباسمى في جو اشبه على شرح حكمه العيس ان حاصل كون الفضاكك عرضيا وكون
الحل غزوات الان واحد ومن المبرين ان تعرض لم يفتح بخصوص الحوارض بل غرضه ان يعرض في ربح الحاصل الى
ان مصداق ما هو خارج ليس نفس الذات وانه عرضي لا ذاتي وبهذا لا يخلو تحته فاعلم **قوله** لا يخفى انه لا حاجة
الى هذا التفسير الخ لا يدري ما هو الا فان المهيئة وان لو خطت من حيث هي مفضا عدلا لا يسلب عنها حوارضها
بحسب نفس الاركان الملاحظة وقطع النظر لا يعتبر الشئ منها هو في الواقع فبح ان اراد السلب الحوارض عن ملك المهيئة
الملاحظة سلب الانصاف بها فلو لا صدق التبعة بعدم المطابقة لا هو في الواقع وان اراد سلب ثبوت الحوارض
في مرتبة الذات فهو بعبارة تفسير بالشئ المحقق قد سدد **قوله** ولعله انما صوره بذلك الخ يعني انه فسر ذلك
بلا يتوهم لزوم استحالة ارتفاع التقيضين لا يرجع الى ارتفاع المهيئة المرتبة عن التقيضين لان وفيه فاسد
منها ليس نفس المهيئة ولا جزم منها وهذا احسان الى الشئ المحقق من قبله وهو لا يقبله لان مقصوده وفتح التوهم
بان التقيضين سببا لتقيضين لان ربح ارتفاع المتقابلين الى ارتفاع التقيضية والخبره وراية احد السببين
تقيضا لذاته الاخرى كما هو الحكم ان يكابيان **قوله** ذات تعلم ان مرتبة المهيئة هي هذه مواصلة تقطعية وانها
المرتبة على الذات ليس بعيدا فان مرتبة الشئ بالوجود فيه وبصرفه كما يقال مرتبة العلم المتقدم وكله ان قال
مرتبة المهيئة مرتبة الذاتيات او يقال تجعل المهيئة في مرتبة الذاتيات فلا بعد في خلاف مرتبة المهيئة على الذاتيات
فقد ثمة الشئ المحقق قد سدد ولم يخلو لفظ ارتفاع المرتبة فلا يسه شئ حتى يحتاج الى انفرد **قوله** ولو سلم التقيضين
عن المرتبة الخ يعني ان استحالة ارتفاع التقيضين لازمة ولا ينفص القابل لان حاصل ارتفاع احد التقيضين لا
فاذا كان قولنا المهيئة من حيث هي ارتفاعا كان هذا ارتفاعا تقيضا له وهو قولنا ليس المهيئة من حيث هي وكان
حاصل القول الاول ان في المهيئة وقول ارتفاع وحاصل هذا القول الثاني الذي هو تقيضه ليس اذ انما بالذات
ارتفاعها فيعلم ارتفاع ذاتية وسلب ارتفاعه لا شك في استحالة هذا وذلك لان مفعوما اذا كان سببا احد

انقيض ارتفاع مفهوم كان ارتفاع انقيضين الاخر بمعنى ارتفاع انقيض هذا المفهوم الذي هو ارتفاعه
 لزوم ارتفاع المرتبة عن احد انقيضين ارتفاع ولزم الاستحالة مرتبة واحدة كلامه وانت لا يذهب عليك ان
 هذا التامير على القابل نوارد بانقيضين انقيضين الحقيقيين وهو بعيد كيف وقد قال هذا القابل ان يرجع الى
 المرتبة عن انقيضين فعل انقيضين مسلو ما عنهما الدائرية وانقيضان المحققان ادنى قوة قضيتين فكيف نفع
 مسلو ما عنهما بل مراده انقيضان التصور بان اى المفهوم المتسايدان غاية التسايد بحيث يكون احدهما مرفوعا والاخر
 وفخار ونفعه منها تقيدان احدهما بمحصله موجبة والاخر معدلة موجبة واذا كان حاصل المحصولات ابنة اعتدالها
 كان حاصل المعدولة ابنة لا وبذا ظهر فان ارتفاعا يرجع الى ارتفاع الدائرية عنها ولا فدية بوجوب
 وانما اجتراح الى هذا التامير لان المعدولة عند وجود المرفوع مساوية للسابقة على ما اشتبه في النسخ متوهم لارتفاع
 احد انقيضين مساوي انقيض الاخر فرفع الوهم بان يرجع هذه المعدولة الى محصله اخرى في المصدق لان حاصل
 المهية من حيث هي لان لا ادنى للمهية فمذه المعدولة ليست مساوية للسابقة البسيطة انما المساوي لها
 المعدولة التي حكم بثبوت السلب في مرتبة العارفين ثم وبذا ظهر انما يحتاج اليه في تقرير كلام القابل واما الشئ
 المحقق فلم يطلق لفظ انقيضين اصلا بل لا حكم المحصول ارتفاع المعدولتين فاذا قد سرر وبان حاصل يرجع الى
 سلب الدائرية لا الى الانصاف لا الانصاف باحد من المتناقضين اى المتناقضين ضرورى الوجود والمهية التي
 ونعت موضوعه واما تقرير كلامه فسرر بحيث يطلق لفظ ارتفاع انقيضين ثم تاويله بارتفاع المرتبة عنهما
 ثم الاقراض عليه المتعلق بلفظ ارتفاع انقيضين ولفظ ارتفاع المرتبة عنهما بارادة انقيضين مع نصرتهم
 فيما بعد يصدق السلب في المرتبة كما دفع عن المحسب جدا **قوله** وكيفن المقام ان اتفاقهم اجمع يعني ان اتفاق
 قد يطلق على كون انقيضين وكيفن لا يصح اجتماعهما في المصدق ولا ارتفاعهما وهذا يختص بانقيضيه وقد يطلق على
 كون المفهومين في غاية التسايد بحيث يكون احدهما مرفوعا والاخر وهذا المعنى يطلق على المفردات حقيقة ومكملها فان
 اريد ال اول فلا يصح الارتفاع اصلا في مرتبة من المراتب ففي مرتبة المهية يصدق السلب وان اريد الثاني فيصعب
 ارتفاعا عما لم يثبت في مرتبة المهية لان المفهومات كلها مسلو ما لو كانت بنيتها او سلبية عن مرتبة المهية ليس
 ارتفاع انقيضين حقيقة او لا اتفاق بين المرتبة المحصلة والموجبة المعدولة وبذا يوضح هذا الحق لا يصلح ما قدم

ان هذه المعادة غير سارية بل يثبت بل يثبت في قوة الموجبة المحصلة المحكوم منها بثبت وانته السلب للمعية
قوله وعلى بعض الاجتهاد من المتأخرين جواز ارتفاع النقيضين ليس في كلام بعض الاصولاء المحققين الدوراني
 الاطلاق جواز ارتفاع النقيضين اصلا وكلامه نص في ارادة السلب الثالث من لفظ السلب قوله كذا بناء على من
 مكان بعيد هذا المشاوي بعيد هذا المشاوي بهذا التعريف الغير المفهوم صاحب الافق المميز وجه كون بقاء من بعيد
 ان مقصود هذا المحقق انه يصدق سلب ثبوت المفاهيم باسرها بهذا الاعتبار حتى سلب ثبوت سلب وليس في
 هذا الاحتجاج النقيضين ولا ارتفاعا بهذا الرجل معذور في ايراد مثال هذه المعهودات لما طبع الله تعالى على قلبه العباد
 مخوم انعام كلام المحققين والعلماء والاشيخين عليه **قوله** ضرورة ان الناقض من النسب المتكررة قد مر ما لا عليه
 فتذكر **قوله** وورود السلب على النسبة السببية دون اليجابية غير معقول كيف ولهم عند اتحاد الموضوع والمحل
 باعتبار النسبة ثلث اعتبارات اولها لم يقل به احد كذا في الحاشية وقد مر من الكلام المتعلق بالمقام ما يفيد الطالب
 البداية ومعيهم الذين عن الضلالة قد ذكر وان الشبثية الكلام المشيع فيكلم على لفظ النسبة المتكررة المحقق في
قوله قلت بعد ايراد هذه الملاحظة ايج الاظهر في الجواب ان يقال مقصودة قد سرس وازاد ابو حنيفة
 معضا عما لم يصح من الامور المنقضة او الممتنع لايكون في هذه الملاحظة مصداقا لايجاب شئ من التوارض الا ان
 مصداق من ايرادها على الموضوع فاذا جعل هذه الية المحل لظنة موضوعه نقيضه محموبا العوارض وقصد الحكماء من هذه
 المرتبة لم يصدق التبة وانما يصدق اذا جعل الذات محمولا ولم ير وان الية اذا وضعت مصداقا من دون ملاحظة
 شئ اخر لو محمول النقيضه بمعنى الحكم بالذاتيات دون الحكم بالمعروض كيف ويطرح عليه آثار السطوان والظاهر
 ما افاد المحقق ان هناك ملاحظة الذات والذاتيات وليس ملاحظة غيرا فبقية ان لو لم يكن هناك ملاحظة
 لم يصح الحكم بالسلب ايضا اذ لا يسلط السلب من ملاحظة المحل وكذا لم يصح الحكم بالايجاب الكاذب ايضا
 ان يحل كلامه من الله تعالى على ما قرأه كما يدل عليه قوله والحاصل ان مصداق المحل النقوي ايج قال في الاشياء
 بالحل النقوي وبما هو مشهور اى صورة ثبوت المحمول للموضوع من حيث حصوله في الذهن وبصورة لاس من حيث
 حاصله فيه والحق ان المحل النقوي تلك الصورة والحل القبيض مصداقها انتهي وآراء الصورة من حيث انها
 حاصله في الذهن العلم بهذا الثبوت وحكم الذهن به وبالصورة لاس من حيث انها حاصله من قبته العلم به وحكم

سواء حكم الدين به ام لا فالاول المحل النقوي والثاني المحل الحقيقي وجعل مصداق المحل النقوي ملاحظة المهيئة ذاتياتها
فقط في محل الذاتيات ومع ملاحظة غيرهما في الموضوعيات وجعل مصداق المحل الحقيقي في الذاتيات نفس نفرة الموضوعيات
فقط وفي الموضوعيات هي مع غيرا ولا يطرأ لها وجه فان المصداق المصدق القضية لمطابقة لها والعلم بالشيء المعلوم
به انما يصدق لمطابقة لما به في نفس الامر اي من دون اعتبار المعتبر وملاحظة الملاحظة والكان بعض الكان
انما يتحقق في الملاحظة بما به محط قصد المحل النقوي الحقيقي شيء واحد ونفس ذات الموضوع المتقرر في نفس الامر
تقطع النظر عن غيرا في الذاتيات وفي الموضوعيات نفسه مع الانصاف بالصحة والحاصل ان المصداق في الذاتيات
نفس المهيئة من حيث هي وهي بهذا الاعتبار لم يعتبر فيها شيء خارج فاذا اريد الحكاية عن هذه المرتبة لم يصدق في كل
اي حال محمول العوارض انما يصدق محمول الذاتيات كما قد قررنا في قوله **قوله** هذا متبني على ان اللوازم المهيئة
تقتضيها الجهة التي بمعنى في اللوازم تدبين احدهما ان يقتضيها نفس المهيئة المنفردة ولا دخل فيه الموجود واليها
صاحب الانفي المبين والكان في كلامه نوع تناف كما قدرت الاشارة اليه فثابتها ان مقتضى لها المهيئة
من حيث الموجود وعلى المذهب الثاني نسبة اللوازم الى نفسه المهيئة ومقالاتها بسببه واحدة فيمكن بانظرها
نفسها بثبوت اللوازم وبثبوت مقالاتها في علم الوجود وسقط الاعتراض بها والحق ان القول بالمكان
بثبوت مقالات لوازم المهيئة مكابرة فاضحة ومن الاذيات ان تصور الذاتية القوة فتصور الذاتية لا رتبة
وقد صرح بالاشارة المحقق قدس سره في مواضع غير عديدة من كنهه وامت افاضتها ولا يلزم من اعتبار الوجود في
المقتضى امكان ثبوت المقابل المهيئة من حيث هي لان اعتبار الوجود انما هو لاجل انه اذا احيط النظمه يكون المهيئة
لاشياء محصاة لا يتصل بثبوت شيء من اللوازم ومقالاتها لان هناك شيئا يصلح بثبوت شيء من اللوازم وثبوت
مقالاتها هذا ظاهر جدا فتأمل **قوله** فلما يدرك عليه انه لا يخرج عن هذا الناموس لو كان مقصوده قدس سره التسليم
انظر انه قدس سره به اول التبيين عام وديمته ثابتا بغيره فاصح المنع بالحواس المعدودة في الحق ولا بأس في
حصره في البنية عما يدرك عليه فتأمل **قوله** وتحقيقه ان المهيئة من حيث هي التي قد سبى الكلام في هذا المحقق على ان
مرتبة المعرفه من متفردته على مرتبة العوارض والتاخر ليس في مرتبة المتقدم فيصدق سلب العوارض في
تلك المرتبة وهذا المحقق تما لا طائل تحتها فانه لا اثر للتقدم الذي للمعروف من على العوارض في صدق السلب

مرتبة المبهة كيف وكما ان العارض ليس عينيا ولا جزئيا للمعرض كذلك المعرض ليس عينيا ولا جزئيا للمعرض
 لصدق سلب العوارض عن مرتبة مبهمة المعرض كذلك لصدق سلب المعرض عن مرتبة مبهمة العارض لان مصداق
 هذا السلب عدم العينة والخبرية فكما لصديق ليس الاث من حيث هو كما نيك ذلك لصدق ليس كانه حيث
 هو انما اذ اصدق سلب المتقدم عن مرتبة مبهمة المتأخر كما لصدق سلب المتأخر عن مرتبة مبهمة المتقدم علم ان
 لا دخل فيه لتقدم والمتأخر اللهم الا ان يسمى سلب الذاتية بالتأخر وكون الشيء مسلوبا عنه الذاتية بالتقدم ويبدو
 ان المعرض مقدم بهذا النوع من التقدم والعارض ايضا متقدم على المعرض بهذا النوع من التقدم فافهم ثم ادق
 ان مرتبة المبهة التي تصديق هذا النوع من السلب منها طرفيها الملاحظة دون الدهن والخراج لانت فيها تطلعا بالوفا
 وفي هذه المرتبة التعريفية وهذا التكميل حتى يحجب فان الخلط بالعوارض لا ينافي التعريفية لانه ليس التعريفية سببا بمعنى ان
 المبهة خالصة بمسائل بمعنى ان المبهة لم يترس على العوارض بهذه المرتبة موجودة ومنها وارجا فان الاكتشاف بالوفا
 لا يعتبر مرتبة المبهة من حيث هي ليست في حد ذاتها شيئا من العوارض وان كانت مخوفة بها فبذلك السلب
 في نفس الامر خارجا ومنها في الملاحظة ايضا المكان الملاحظة وجودها في الوجود والعدم هي كيف لولم العينة في هذا
 السلب وهذا خارجا لصدق لقصده منها وخارجا هو لا يحجب به فتدبر **قول** فالتكليف لصدق على
 المبهة من حيث هي **ح** واذا قد انكشف ما قد ناك في الدروس السالبة سبيل عليك الجواب عن امثال هذه **التميز**
 فان الانصاف بالعوارض لا ينافي سلبها عنها في حد ذاتها فالمبهة من حيث هي وان كانت متقدمة ومضبوطة
 والملاحظة لكنها مسلوبة ان منها من حيث هي في حد ذاتها وقد عرفت المحشى فيما سمي من تحقيق الحدود التي
 ان العدم في المرتبة لا ينافي صدق الوجود فافهم **قول** قلت المبهة من حيث هي **ح** لا يتسبب عليك ان الوجود
 نفس الامر لا يتكلم من ترتيب العوارض في اى طرف كان كيف ليس الوجود الاثا ترتب الاثا فالمبهة
 اى طرف فرضت عليها في ذلك الطرف اثاره ينصف بهايه وليس لغيرها في الملاحظة لا بمعنى ان لا يخطأ
 لا يلاحظ معها العوارض لان على اقله عدم العوارض معها والا لما كانت الملاحظة متطابقة لما الملاحظة عليه في نفس الامر
 واذا كان الامر كذلك والملاحظة بهذه الملاحظة مخلوطة بالعوارض فلا يصح سلب العوارض من تلك المرتبة الملاحظة
 فقد رجع الاشكال فغيرى فالحق ما قد ناك ولقد رأت المحقق قد سره ما اذن لفظه حيث يرد على ان السلب

العوارض بمعنى سلب الذاتية لسلب الانصاف حتى تتوجه اشكال هذه التوسعات **قول** وتساينها ان يعلم
 بها اعتبار اخر الخ قد اخرج المسمى مرتبة اخرى اعلم من المطلقة وقد بسطنا لاشراط شتى ونزعم ان فيها ابعادا
 انقيصفتين كما ان في المطلقة ابعادا ارتقا بعدا وهذه المرتبة هي المنة الملوحة من حيث رفع النظر عن الخط و
 النعوتية بان يكون المنة متعلقة بالخط وكون الملوحة بمعنى لا يكون الملوحة مطلقة والكان الملوحة قد اعتبر معها
 عوارض ومواضع فكلان المطلقة فان المنة فيها متعلقة بالخط واما المطلقة مبنية لمعطت من حيث هي في الخط
 ولا لاشراط المنة بل هو خط لمحا مطلق وزعم بعض اتباعه وبشره بعض عباراته في مقصد النعنين ان هذه
 المرتبة موضوع المبدأ القديمة ومحمول المحصورة وقد زعم ان هذه المرتبة ليست واحدة ولا كثيرة ولا كنه ولا
 وانت عليك ان المنة في المنة المطلقة اعني المنة لاشراط شتى مبنية اطلاقية وهذا المبحث تبير وعنوان
 عن نفس المنة الملوحة بل ان زيادة ومن الفطري الاول ان لا ينقل مرتبة من المراتب يكون سلفا لهذا المطلق
 كسلف وليس المطلقة فيه الوجه من الوجه فلا تصور مطلق فوقها والملاحة سواها اخذت سلفا او مبنية لا تعتبر
 الملوحة معها بل عليه في نفس الامر فليس هناك مبنية مطلقة المنة الى هذا المطلق ثم ان لو صح ما ذكره كوجب
 تخمس اقسام التقضية باعتبار الموضوع ولم يذهب اليه عاقل ثم نقول بان هذه المرتبة ليست واحدة سلفا
 جدا لانها بعد حقيقة يكون لها حقيقة مخيرة بخلاف اخرى هي باهي باهي وهذه هي الوحدة وان ارادها
 ليست واحدة بالشخص ولا كثيرة بالشخص فسلم لكن هذا الجنس من خصائص هذه المرتبة بل المنة المطلقة
 حيث هي بقوليت واحدة بالشخص ولا كثيرة بالشخص واما ما قال ان فيها ابعادا اجتماع النقصين فبعد ان
 المطلقة كما ان فيها ابعادا ارتفاع النقصين لك فيها ابعادا اجتماعها لانه اذا احكيت مرتبة عن نفس المنة
 فيصدق سلب المتقابلين لانها مصداق الذات والذاتيات وكون العوارض كذلك اذا احكيت عن
 مرتبة عوارض العوارض لها في اتحاد وجودها لان عوارض العوارض ليس الا لشي من حيث هو لان عوارض
 شتى لا تعتبر نفس الحقيقة المطلقة يصح الحكاية بالاجاب والسلب معا اذا كان العارض عارضا في نحو من
 وجوده ابتداء ونحو اخر وليس هذا اجتماع النقصين حقيقة لان المعنيين لا يتناقضان كما بين في المطلق
 فافهم واعلم ان قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى في صحيح تقسيم المنة الى المطلقة والمخلوطة والمحدودة والامثلة

عن اقسام تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره يمكن ان يجعل تقسيما للمهية واللازم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
لان الان ان كان يعتبر من حيث هو الان العقل ينظر اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار وتقسيمه
المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالعموم الاولين والمقسم بطبيعة الان والقسم هو مفهوم الان ان
المعتبر بهذا النحو ولا شك ان الان ان اعم من الان المعتبر بهذا النحو اعني هذا النحو المضموم وان كان هو
يعني هذا المضموم فحسب المناظر من في كلامه ان هذا مرتبة اخرى هي مقسم المراتب الثلث وانما لا يرد
بقوله وبهذا يشمل جميع المراتب المتكلمة والمرتبة واقترن عليه معاصره بان الان من حيث هو هو
بلا قيد وهو طبيعة الان بعينه سواء نظر العقل الى ان بلا قيد او لم ينظر فان نظر العقل الى شيء
لا يغيره مما كان فكيف يختلف علوه ولو كان طبيعة الان ان اعم من الان بلا قيد يصدق ليس
بعض الان ليس بالان بلا قيد وتصدي ذلك المحقق وقده بان طبيعة الان يصلح ان يعتبر من حيث
هو وان يعتبر من حيث التجرد وان يعتبر من حيث الخلط فذلك الاعتبار كلها محلي الطبيعة لا ينفك
جميعها لكنها في حد ذاتها صالحة لكل منها فصح جعل الطبيعة مقسما للطبيعة المعتبر بتلك الاعتبار وانما
في نفس الامر معتبرة باحدى الاعتبار لانها في التقسيم قد يقع في بيان ذلك طولا وعرضا وانما لا يرد
عليك قوله ان طبيعة الان يصلح ان يعتبر الى الان يصلح لان طبيعة الان ليس الان ان بلا قيد
لا يغيره فان الان بلا قيد ليس شيئا مفيدا بل هو تعبير عن نفس الان والخاصية حيث انطلاقه كما قد عرفت
وليس هذه الاعتبار لاحقة للطبيعة بل احدى الاعتبارات نفسها والاخران اعتبارات رابعة
عليها فافهم ولا فرقنا بنظير وما قال الجوانبي في توضيح كلام هذا المحقق ان مهية الان انما حصلت
في العقل والعقل يمكن ان يلاحظ بانها تختلف احدا ان يلاحظ تلك المهية فقط من دون ان يلاحظ
ماخوذة مع العوارض او مجردة عنها سواء لاحظ تلك الحالة هذا المعنى اى كونها غير ماخوذة مع العوارض او
عد معها اول والثاني ان يلاحظها ماخوذة مع العوارض الثالث ان يلاحظ ماخوذة مع عد معها وان كان ذلك
نفسه مع تقسيم مهية الان الى الان المعتبر بالاعتبار الاول والثاني والثالث ويكون المقسم اعم
من كل واحد من تلك الاقسام في الواقع لا يجب ان يفهم فقط لانه نفس المهية فظاهر ان نفس المهية قد يكون

قد يكون معتبره لكل من الاعتبارات فمحقق في الواقع بدون كل من الاف يمكن ان يكون واجباً ووجه ان المعتبر
 الحاصل في العقل هو المعتبر فقط اي المحلوظ من حيث هو من دون اعتبار امر ازيد ثم قد يعتبر معها وجوب
 العوارض وقد يعتبر عدبها معها لان هناك مبنية حاصلة في العقل ثم يقيد بالمقتضيات وتكون قطاعات نفس
 المبنية قد يكون معتبره ان اراد به ان نفس المبنية يعتبر بهذه الاعتبارات على وجه التقيد حتى يكون الاعتبار
 مغايرة لما قبله باطل وكيف والمعتبر من حيث هو المبنية فيها اطلاقية وشرح النفس والمبنية ويعبر عنها وان
 اراد التمايز يعتبر بالاعتبارات بان يكون نفسها اعتباراً او اعتبارات اخر ان لمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون
 مرتبة عامة من هذه المراتب بحسب نفس الامر فمما لم ان الاعتبارات الثلاثة ليست اف بالمبنية مطلق
 المبنية مقسماً لها حتى يرد الالزام وانما المقسم واحد الاقسام فمحتاج الى الاجابة بل المقصود بيان مراتب
 المبنية وهذا لا يستلزم مقسماً مغايراً للاقسام ثم بعد التفرع لو سلم ان هذا التقسيم فانقسم لا يستلزم ان يكون
 هناك المقسم مرتبة من مراتب المبنية بل يكفي في ذلك المركب التقديري الصادق على هذه المراتب اي المبنية
 المحلوظ باي لما هو كان من التمايزات الثلاثة ونحو ذلك ولك ان تحمل كلام المحقق الدوراني على ما قلناه ثم
قوله ان اول اقتضاها منها يعني ان مصداق موجبات هذه القضايا وابتا المحل ومصدقات لولها سلب الزائدة
 وليس اقتضاها الموضوعية الذاتية فالأقتضا للمحل ليس في مصداق هذه الموجبة وكذا سلب الاقتضا ليس
 مصداق سلبها فقول المصنف انه لا يقتضي ليس على ظاهره **قوله** فان المقصود في السؤال تعيين احد
 السبعين ثم قيل عليه ان هذا انما يصح اذا كان السؤال بالهزمة واما فان السائل سألهم بمحقق احد السبعين
 انما يطلب التعيين كما صرح به اهل العريضة واما السؤال بل فانما هو مطلب التصديق لا يطلب التعيين فكيف
 لا يكون الجواب سلبها جواباً والجواب انه يجب ان السؤال في موضوع العلم لذلك لكن في عرف اصحاب هذا
 الفن السؤال بل بالهزمة سواء المقصود ان الجواب سلب السبعين ليس جواباً حقيقته في عرف هذا الفن وانما
 يقال له الجواب بالمجاز والتشبيح مع انه اذا وقع التردد بين التعيين المذكورين بعد بل فالطلب احد
 التعيينين واما اهل العريضة فهنا غير ظاهر والذي يظهر من تتبع كلامهم ان السؤال بالهزمة واما المقصود
 الاصل من تصور احد الموضوعين وفي سلب المقصود والاصل التصديق فمما لم وقد يقال التردد في السؤال انما

يكون بعد العلم باحديهما عقلا فان العاقل انما يدرك ويبين الشئ بعد معرفته احداهما لا بخصوصه والجهل انما يدرك في
 فالمقصود ان الله والعلم بالمعين وهذا حكم عقلي لا دخل فيه للموضوع والسنة فتأمل فيه ما لاحظناه **قال** قدس سر
 وذلك لان الرابطة بينهما متاخرة عن السلب الخ فان قلت المثبتة معتبرة في جانب الموضوع ولست بالاطلاع
 اثر لها في التقديم والتأخر قلت قد عرفت المثبتة او لم يكن مفيدة للموضوع ويكون مفيدة .. للحكم المستلزم
 فاسلب وارو على الحكم المتيقن فيصدق السلب واذا كانت يلزم يكون الحكم بالسلب مقبولا بالمثبتة فلكذا
 فان قلت هب ان المثبتة متعلقة بالحكم لكن لم لا يجوز ان يكون الحكم بالسلب الثبوت ويكون المثبتة متعلقة
 السلب فاسلب مفيدة القضية سائلة لا مسدودة فلا استحالة في صدقها وما قبل ان السلب لا يفيد بقية
 عرفت انه فاسد قلت لا يمكن الرابطة المذكورة وهذه المثبتة متعلقة بحقيقة اقيمت بهذه المثبتة تعاليم الرابطة
 واعطيت حكما فاذا اورد السلب عليها يكون القضية سائلة واذا خذت على السلب يكون موضوعه
 بثبوت السلب بهذا على اننا نقول اذا ثبتت القضية سائلة وجعل المثبتة متعلقة بالحكم السلب لا يصيد في
 ولتقدير ان مصداق هذا السلب نفس المثبتة بعد الاعتبار ليس الامر كذلك فان مصداق السلب في هذه
 المرتبة سلب الذاتية فافهم **قول** فلا بد وان ارد بالانانية اللغوي ليرد ان قال في المثبتة لا يرد
 الاول على السؤال ودفعه بان كلياته والمرتبة تقع في هذه المرتبة فلا يمكن اعتبار الشئ الاول بالنظر الى كلياته
 الغنية واختصار الشئ الثاني بالنظر الى الجزئية والجزئية والابراو الثاني على الجواب دفعه بان ذات الانسان
 لو لم يكن في كبره لم يكن سلب شئ نفسه لا انانية من حيث هي انانية والكلام فيها انتهى الموروج
 قول الله فان قيل على الشبهة المشهورة انانية لكل على الطبيعة بان الانانية التي في زيد النكاح فخصه في
 كبره لم يكن الصف او واحد لصفات تشاؤمة لان كل موجود اذا نظر اليه فهو متعين والكان غير ما لم يكن الانانية
 مشتركة بين الكثير لا وجود الانانية المطلقة وعلى هذا لا يرد الاول منطبق على هذا السؤال وجواب المتن
 غير متوجه والآية والثاني متوجه الى البتة لكن لما لم يكن لا يرد هذه الشبهة عنها وجه اعرض الخشنة عنه وقد السؤال
 بالرد يد في نفس المثبتة بثبوت الغنية والجزئية لهما وجه يتوجه جواب المعص ولا توجه لا يرد من كمانه عليه شئ
 فافهم **المقصود الثاني** في اعتبارات المثبتة **قوله** والمحقق ان هذا اصطلاحا من ايج قدوة هم المصدر المعتمد

للمحقق الدواني ليس بنها اصطلاح حين فان هذه الاعتبارات الثلاثة بمعنى واحد صغيرة في اجزاء الحقيقة وتوابعها
 الحقيقة بشرط الاشياء هي الحقيقة الماخوذة وحدها بحيث يكون كل ما يقارنها رايد عليها ولا يصح حمله على الموضوع
 المجموع فالحقيقة بهذا الاعتبار جزئية الا ترى ان الحيوان انما يكون جزئيا للحيوان انما هو انما هو رايد عليها بحسب وجوده
 في الخارج فليس يخرج قطعا والحقيقة بشرط الابدان المعنى لا وجود لها في الايمان قطعا اذ كل ما لا يوجد فيه يكون
 ما يقارنها في الذهن غير رايد عليها كالناطق والماشي المتعارفين للحيوان في الذهن وهما غيبية في الخارج
 والحقيقة بشرط شي هي التي اخذت بحيث يكون ما يقارنها غير رايد عليها قد يكون ناعا وقد يكون لادنا
 اخذ الحقيقة بحيث لم يقارنها بشيء فلما فائدة في اعتبارنا ونذا لوسم فاسد فان الحقيقة بشرط لا موجودة في الخارج
 بحسب الاصطلاح الذي اعتبره هذا المصدر وتخصيصات الشئ وغيره كثيرة بحيث لا يمكن التناول وقد حكم الشيخ في
 كثيرة بحيث لا يمكن التناول وقد حكم الشيخ وغيره ان الحقيقة بشرط المتعاقبة للمخلوق غير موجودة فلا بد منها
 من اصطلاح حين وانكار هذا انما هو او ما شئ من عدم الاطلاع على كلام الشيخ وغيره وان شئت فقل
 هذا المقال فليكن بمثابة الحاشية الجديدة للمحقق الدواني فانظر فيها بعين الانصاف خاليا عن الجور والاراء
قوله وتارة لا بشرط شئ اجماعا من حيث هو انما قال في الحاشية وهذا الاعتبار اعتبارات الاول
 ان لا يلاحظ مع الشئ كونه لا بشرط بل يلاحظ نفسه فقط والثاني ان يلاحظ موه كونه لا بشرط فالحمولة
 الاول والخمسة بالاعتبار الثاني على ما حكم به بالنظر اليقين وهذا يظهر جواب اخر عن الاستكمال الذي نقل عن
 فاطميو رياس الشافعي في الحاشية الثالثة لكن المذكور في الشفاء اظهر في الجواب لان الفرق بين بشرط لا
 بشرط اظهر من الفرق بين ملاحظة لا بشرط وعدم ملاحظة بل نقول في هذا لا يلزم عدم تكرار الاوسط لانه
 يختلف بحسب العنوان والاختلاف العنواني ليس اخلا فاحقيقة فيه فافهم انتهى والاشبه بالاشبه
 ان الجنس محمول على الحيوان والحيوان محمول على الانسان مع ان الجنس ليس محمولا على الانسان ونقول الجواب
 المذكور منها هو ان الجنس محمول على الحيوان من حيث هي الملاحظة مع هذه الحقيقة والحيوان محمول على الانسان من
 دون ملاحظة انه من حيث هو وبذلك نظر لان هذه الحقيقة اطلاقية ويعبر بها عن نفس الحيوان كما ان الثاني
 عبارة عن نفسه فلا يلزم عدم تكرار الاوسط فان الملاحظة لا تعتبر الشئ عما هو عليه في نفس الامر اما انما افاد شئ

فتبقى ان يحمل عليه وان فاعلم من كلامه ان اخر كمر الوسيط اختلاف العنوان لان الصيغة كمر الوسيط وهو كمر
 فان اختلاف العنوان يعبر عن الصيغة وقد خرج العلامة الرابعي وغيره ان معنى كمر الوسيط اتحاد العنوان في
 الكبرى ومحمل الصغرى فتدبر **قوله** ضرورة ان الانسان مكسف بالعرض او يعني ان المخلوط بحسب
 الاصطلاح الاول المبتدئ الماخوذة مع العوارض ولا شك ان الانسان في الخارج وان لا تدب عليه
 اعراض الشئ المحقق بغير سبب لان الشخص اذا كان مركبا في العقل دون الخارج ففي الخارج موهبة بسيطة
 متمايزة بنفسها عن هويات اخرى المبتدئة الكلية لا وجود لها على هذا التقدير كما لنض عليه الشئ
 قدس سره في مقصده التعيين بالعرض بان ينبس وجود هذه الموهبة البسيطة اليها ففي الخارج لم تعرض
 العوارض الالفة الموهبة البسيطة لا للمبتدئة فالانسان الموجود للعوارض غير موجود حتى يلزم وجود المخلوط وان كان
 الجواب الابطال هذا الرأى ان تبس ووزن خط الفتاوى **قوله** لان الحقيقة الشخصية ممتدة لمخلوط بالشخص الخارج
 كان طرف المخلوط خارجا او ذهنا فان وجود المخلوط في الخارج لا يستدعي طرف المخلوط خارجا فالمبتدئة بشرطه لا يصدق
 على ما كان كل من الحقيقة والقيده واحدا كما في العود ما يكون التقيد فيه واحدا دون التقيد وهو المصداق ما يكون
 القيد واحدا في دون التقيد وهو الشخص عند من زعم ان الحقيقة الشخصية مركبة من المبتدئة والشخص وان كان
 التقيد والقيد خارجا عنه عارضا له وهو الشخص عند من ذهب الى ان الحقيقة الشخصية هي المبتدئة الموهبة
 موهبة للشخص والحق ان الملة الاولى امور اعتبارية والموجود في الخارج هو الرابع كذا في كذا في الحقيقة علم
 ان حاصل الاستدلال الثاني ان لو وجد المبتدئة مبهمة ويعبر بالعرضة محصلا فبوقد المبتدئة محصلا بنفسها بحيث يكون
 ما بعرضه انما بعرضه من الخارج فيحصل منها وضما يعبر عنها بمجموع مركب نالها وهي المبتدئة بشرط لا في هذا الاصطلاح وقد
 بشرط انما تحصل هذا المحصل بان تغيره اخلا في قوامه ومنه اسما محصلا ايا ما وهي المبتدئة بشرط شئ في هذا
 النظم او قد بوقد مطلقا من ان يحصل هذا المحصل او يتحصل بنفسه فهي منزهة وهي المبتدئة لا بشرط فانه لا يغير
 الاشتراط وعدم الاشتراط بالنظر اليه لا بما يمكن اولا كليا صاعدا وجودات فيكون عارضا تارة وكمر بشرط
 لا ومنه محصلا اياه فيكون بشرط شئ ويكون مطلقا منها فيكون لا بشرط شئ وهذا ظاهر جدا ثم في الشخص
 تدبيان احد بان الشخص موجود عارضا في نفس المبتدئة كانت موجودة تعين به وثانيهما ان المبتدئة

جاء في الفروع الشخصية

المهمة بتعيين نفسها في الحوادث والوجودات بناء على ان ما لا يشترك نفسه ما لا يتميز به الشخص الاعتباري
يعتبر العقل وليس مناط التميز الشخصية الالفة المهمة الموجودة بنحو وجوده وان عرفت هذا فينبغي ان يصح اعتبار
بحسب الاصطلاح الثاني في المهمة بالنسبة الى الشخص على كلاهما المدعيين الاعلى الثاني فليس هناك شخص معتبر
محصلا وهو ظاهر الاعلى الاول فلان الشخص امر متعين بنفسه لا يصلح وقوع الشك في ان يصلح للموضوع تارة
ولا اتحاد اخرى فالاستدلال المحشى بوجود الحقيقة الشخصية على وجود المخلوطة بحسب هذا الاصطلاح محل تأمل والا
ان يستدل بوجود النوع ان ثبت موجودته الكلي الطبيعي لان خمسة مخلوقات بالفضل بحسب الاصطلاح الثاني
ثم ان الشخص قد يسمى بمجموع المهمة والحوادث الشخصية اي الامة للشخصية مثل الابن والمنه والشكل
ويجعل النوع منها بالنظر الى ذلك العارض محصلا لقارته فوجود النوع بشرط لا خبر منه غير محتمل عليه وقد يؤخذ
فبصح محتمل عليه قد يؤخذ بشرط فبصح محتمل عليه قد يؤخذ بشرط شئ في اتحاد الشخص فلو استدل بهذا الشخص
بهذا المعنى على وجود المهمة بشرط شئ بحسب الاصطلاح الثاني لم يكن بعيدا لكن بعد اثبات وجود الكلي الطبيعي
لا يصلح ان يوجع المحشى لما لا يشبهه كما لا يخفى فان المهمة الموجودة كالمعدوم المطلق لا يعنى ان اعتبار المهمة
مجردة عن الواقعي والحوادث لا يمكن بحسب الواقع لا فنيها ولا خارجا فان الوجود لا يخلو عن الاتصاف بصفة
ما فليس المهمة الموجودة مسالة فرد بل الذين يعتبر المهمة المخلوطة بمجردة وفردا بها فلا وجود الا لما هو موجود فالحال
المطلق ليس فردا في الواقع انما فرد بحسب الفرض فقط **قوله** وبهذا يظهر ان الخلاف يعطى الحق بمعنى ان
وعموم وجود المهمة بمجردة بحسب الحقيقة لا يصح من حائل انكار الوجود الفرضي ايضا لا يصح من حائل فانه
مراد الثاني نفى الوجود بحسب الحقيقة ومراد المثبت اثبات الوجود الفرضي الا انه يصح البحث عن وجوده
آفاته الدليل عليه قليل الى يومى **قوله** ومنه ما علم ان المهمة قد تؤخذ بمجردة من بعض الحوادث التي هي
المتنوعة كافي الحيوان الجنس او الشخصية لما في الانساق **قوله** ولعلها هي المهمة بشرط لا بالاصطلاح الثاني
الا ان في الاصطلاح الثاني قال في التسمية الا ان في الاصطلاح الثاني التميز عن المنوع والشخص حيث
الذات لا المنوع من حيث انه متين والشخص من حيث انه متغير وبهذا تجرد منها من حيث هو متين
استحق اعلم ان المراد في الاصطلاح الثاني من المهمة بشرط لا المهمة من حيث انها تخلصت بل انما يعنى

المدعى اثبات الوجود للمهية المجردة مطلقا الخ ان اراد ان المدعى اثبات الوجود المطلق لما يجب نفس البر
 عليه امر من المحسنى انهما مثل المعدوم المطلق لا وجوده لها اصلا وان اراد ان المدعى اثبات الوجود والعدم
 من الوجود والفرق بين الواقع لما فالمدعى ضروري غير قابل لوقوعه سميلا فلا يصح اختلاف العنوان بهذا الوجه
 شيئا **قوله** ولا يخفى ان العوارض الخارجية بمعنى ان المراد بالعوارض الذهنية ما يعرض للشيء في الدنيا **قوله** فان
 الوجود الذهني لبعض الموجودات الذهنية فان الدرس طرف عروضة اي بالنظر اليه اشتراط في عروضة وبقا بل بالغير
 الشيء باعتبار الذهني عروضة ويشترط وجوده الذهني **قوله** لان الوجود الخارجي هو قدر الكلام فيه شيئا
 فغيره **قوله** لا شك ان كل موجود خارجي هو حال في الشئ وفي ذلك لان الاوصاف انما تستمر بعد
 ترتب على الوجود الخارجي والادوات الانضمامية لا ترتب على الوجود والذهني اصلا كما في الشئ يعلم
 ترتب اوصاف الانضمامية على الوجود والذهني مما يشهد بالاستقرار وان لم يقع عليه بيان وتقدم على فيه
 البعديته **قوله** اما اذا كان في بنينا الى التركيب الذهني فيصور على وجهين الاول ان يتجدد شيان في الخارج
 ويوجدان الوجود واحد والذهني يكتل الى شقين فيوجدان الوجودين متمايزين كما حكى الارسطي في قوله
 شرح التبريد من ثمانية وعلى هذا وجود المطلق لوجود الشخص فانه لا يستمر فيه الا ان اتحاد في الوجود
 بهذا المعنى مما يكمل الضرورة والبرهان والثاني ان يكون الموجود في الخارج هو بية بسيطة والعقل شئ منها فلهذا
 فيضه احد هما بالآخر فيحصل مركب نفسي مطابق لما وليس لذهنين العقول من وجود في الخارج كما ذكره في
 في مبحث التعيين وعلى هذا لا يصح وجود المطلق في الخارج فمما **قوله** والخى ان الاشياء هي التي يعنى ان الاشياء
 عبارة عن الحقيقة النوعية المتعارضة في اتحاد الوجودات وليس منها شئ مراد الحقيقة لا يعطى بل نفسها
 ما لا يميز كما انها نفسها ما لا يشترط والتعيين المتخرج امر انما هو لا دخل له في صيرورتها متعارضة ولا
 عن الخارج الى ان الوجود والتعيين واحد اراد به ما ذكره على انها حين الوجودية بالوجودات التي مبدية بتعيين
 هو المتعارضة المحققين لكن لا بد عليه من دليل وعلى هذا وجود المطلق ظاهر وقوله بل نفس الحقيقة النوعية مخطوطة
 بالتحقق لم يرد به ان مناط صيرورتها الاضطرار بالشخص فان الشخص امر اعتباري لا دخل له في شئ
 كالوجود المصدري بل اراد به ما ذكره لكن لما كان الوجود المصدري والشخص شترعين غيرهما بهذا

كما غير البعض عنها بالحققة النوعية مخلوط بالوجود فاقدم قال في الحاشية وجود المخلوط في الخارج من حيث هو
 في الخارج يستلزم المخلوط في الخارج بل يحاسن المخلوط في الدهن كما ان المخلوط في الدهن من حيث هو مخلوط في الدهن
 يستلزم المخلوط في الدهن ولا يحاسن المخلوط في الخارج بغيره بان الشخص ما كان مجردا عن الدهن بالمخلوط الذي
 يستلزم شيئين انما يكون في الدهن او ليس في الخارج الا الحقيقة المنعقدة بنفسها من دون خلط او كلامه في
 الشخص من العقول الثابتة كالوجود المصدري وهو الكلام فيه متشعبا وقال في حاشية اخرى مخلوق قوله
 ان الاشخاص ليست مركبة لاني الدهن ولا في الخارج متشعب ان يحل على الكل وعلى الجزء الاخر والجزء الذي يحل
 ان لا يحل على كليهما فالتركيب من المبهمة والشخص ليس تركيبا خارجيا ولا ذاتيا فان المبهمة يحل على شخص و
 لا يحل على الشخص والشخص لا يحل على كليهما فالحقيقة الشخصية نفس المبهمة مخلوط بالشخص وهو وصف الزا
 مة لا يتبادر الى الوجود وصف انتزاعي مبداء الاشارة جعل فيها التعيين وصف انتزاعي عام ومع ذلك جعل
 المبداء الامتياز وهذا الكلام غامض والتعقيل ما ذكرناه وقوله كما ان الوجود وصف انتزاعي انما يضم كلام
 غامض وانما ما ذكره المحشي في المصد الاول مستغنيا به ان مبداء الاشارة الوجود الحقيقي فتذكرنا وانما
 البطال التركيب الذهني كلام متين الا ان الشخص ان لا يقع عليه فانه لا يرمى هذا المفهوم الانتزاعي بعينه
 الامتياز بل يرمى الى هناك امر موجود البسيط غير صالح الاشتراك ونفت ان انتزاع هذا المفهوم مشترك
 وعدم صدق المبهمة عليه غير ظاهر بل يدعي الصدق ويرى الهوية الشخصية عبارة عنه فتأمل **قوله** الاول اعتبار
 المبهمة من حيث هي اجم هذه الحقيقة حقيقة الطلاقة والمقصود نفس المبهمة من دون زيادة معبرة وبهذا الاعتبار
 هو موضوع العبارة **قوله** والثاني اعتبارها من حيث هي الجم هذا الاعتبار هو الذي اخرجه المحشي والفرق بين
 هذا الاعتبار والاعتبار الاول ان الاول لم يعتبر فيه شيء كان مضاف فهو فيه معبرة وفي المخلوط لم يعتبر
 شيء من القيود وفي هذا الاعتبار عدم ملاحظة اعتبار شيء من القيود والكان مضاف فهو فيه معبرة فالكل
 فيه مطلق ودون المخلوط هو الامم من الاول فانه كما يصدق على ما لم يعتبر فيه شيء من القيود وكذلك يصدق على
 ما اعتبر فيه ولم يلاحظ هذا الاعتبار بذاته او انت قد عرفت ان تغير اعتبار الملاحظة وعدم ملاحظة شيء لا يغير الملاحظة
 هو عليه المبهمة نفسها من دون اعتبار شيء تارة يلاحظ هذا العنوان وتارة يلاحظ ويعبر عن عدم ملاحظة اعتبار

اعتبار وليس مرتبة من الماهية يكون العلم من نفس الماهية نعم سها مركب تقيدى يكون العلم ومنها والاعتبارات اثلث
قوله الثالث اعتبار الماهية من حيث بهى مع ملاحظتها قال فى الحاشية اعتبار العموم مستلزم لاعتبار الماهية بقوله
 لا يشترط شئ بل هو متضمن له ولهذا لم يجعل اعتبار الآخر من العموم فى اعتبار العموم ليس قيداً فان المتحقق فى خصوصية
 العموم لا وصف العموم قد فهم البعض من هذا الكلام ان اعتبار العموم واعتبار البشرط شئ واحد وهذا ان الاعتبار
 عنوان له وليس الامور كما هو افانك قد عرفت ان الثبوت فى الماهية البشرط شئ اطلاقية يعتبر عن نفس الماهية لا براهة و
 اما الماهية من حيث العموم فيعتبر من مبهمة متخارة فى الذهن عن الافراد موضوعه فذهبت زيادة على نفس الماهية المرسله
 ولهذا قالوا انضغابا طبيعيا فضايا ذنبه ولهذا ليسى احكام الافراد البه فاما الماهية المرسله لها انحدار ان انحدار
 الذهن مجرأ عن الافراد بحيث لا يسرى اليه احكام الافراد وانحدار اخر متحقق فى ضمن الافراد وهو موضوع المحصورة انحدار
 الاول يعتبر من الماهية من حيث العموم وبها من حيث الاطلاق وبها من حيث الوحدة الذنبه ولهذا زيادة ^{بمستطاع} المتفصل
 عليه ان شاء تعالى **قوله** وبهى بهذا الاعتبار كل طبعى المشهور ان الاصطلاح على ان الاعتبار الاول كل طبعى قال
 الصمد البشر اربى فى شرح البداية الايشية الكل الطبيعى نفس الماهية بمعنى انها بعرض لها الكيفية فى الذهن والى علم
 بحقيقة الخال **المقصد الثالث** فى تحقيق المثل الاطلاقية **قوله** المشهور ان اطلاقون ذهب الى معنى ان المشهور
 بين المتأخرين ان اطلاقون قابل لوجود مبهية لا بشرط شئ مجردة عن العوارض لكن ليس الامر كذلك بل لا يحقق
 قوله يرجع الى وجود الماهية مجردة عن العوارض المادية متشخصة مفارقة عن المادة ولا يودى انه قال الماهية مجردة
 فى عالم المجرات والوجود ولا يكلم عن عوارض لان الوجود مبدد الاثر فنقل عن الشيخ القول انه راي حين التجرع عن
 طغيان البدن افلاكانورية وهذا الوجود اذله المص ولا يلتفت الى تاويل العلامه بانه راي النوارا مجردة بعضها فتا
 بعض كالا فلاك واما ما استدلل به المشائون لا بطلان ان يكون ما ياتى فردا لا يمكن تجرده لانه لو استغنى لزمه عن
 المادية وان احتاج لزمه ان يلزم ما ياتى كل فرد فظاهر السقوط لان الماهيات عند الاشراقين كليات مسكنة مختلفة بالخاصة
 المعنى فى اتحاد الوجودات فافهم **قوله** وانسان مفارقة حصول ابدى **قوله** قال فى الحاشية هذا يدل على ان اطلاقون
 ليس قابلا لانه ياتى به بدل عليه ما شبهه عند القول بحدوث العالم فافقه المص وغيره ليس صحيحا انتهى سيدان نقل
 الايزية غير صحيح وانت لا تذهب عليك ان كلام الشيخ مسكت عن القول بالانانية لانه يدل على عدم القول بانه

نقل المحدث عنه فحول على المحدث الذي كان في كماله في كتاب الجمع بين الرأيتين فلا ينافي نقل المعنى وبغيره الآية
عنه **قوله** ويقولون ان الالباب منه معنى واحد قد حسب المتأخرون من هذه العبارة ان الفلاطون قائل بوجود
الهيئة مجردة عن العوارض في الشخصات في عالم الامر ويقع مع بطلان كل شخص قد حارت هذه النسبة مشهوره
حتى سمي الهيئات المجردة بالمثل الافلاطونية وليس الامر كما حسوا بل مراد الشيخ انها يقولون ان الالباب هي هذه
المشكلة بين هذه الاشخاص الالبابية اخرى مختلفة بالحقيقة بالامواجودة في عالم اخرى اشخاص ابدية ويقع
مع بطلان هذه الاشخاص والديليل ان الشيخ في عدة ونقل قول الفلاسفة المتقدمين في عالم المثال قال واول ما
من الموصوف الى العقول المشوادة من ان القسمه يوجب شيئين الى اخر ما نقل المحشى في هذا الكلام صريح في
انهم يقسمون الانواع الى افراد محسوسة وافراد معقولة والله تعالى اعلم بمراد عبادة **قوله** الطبايع الانسانية الا لا يخرج
يعني ان المراد في إطلاق القوم لفظ المثال في جميع الهيئة بالمثل الافلاطونية الهيئات المجردة عن الاشخاص والامكان
هذه النسبة عطفها كما بينه هو رحمه الله تعالى **قوله** وفي تفصيل العوالم عالم المثال المتوسط بين عالمي العينية والشهادة
هذا عالم شريف لطيف عن عالمنا هذا والاحكام المتعقبات في هذا العالم كيفه كيفه بالنسبة الى عالم المجدات
فهي ذو خطير خط من الاوصاف المادية كالتقدير والطول والعرض وخط من اوصاف المجدات ويلحق الاجسام والاشياء
بالايطيق اجساما وعالمنا كالسير من الشرق الى المغرب في بعض ساعة ويقولون الصور الثابتة صور معلقة مادة
عالمنا وبغير حالة في شئ ويقولون ان في هذا العالم حورا وقصورا وجنانا وابنا وادبيرا وانا وحيات وعقارب
يقولون النفوس الناطقة بعد غراب البدن يبقى في هذا العالم معلقة بيد ثنائي سليف اخر خمس على حسب استعداد
انها المكتسبة من الاعمال الحسنة والبقية وبعده في هذا العالم بالجوهر والقصور او يغيب بالخير ان والعقارب
الجنات وبعض الاشجار على حسب الاعمال الصالحة والسنية وسهل مرادهم بهذا الشجر شجرة القوم اللقي اخر الاشياء
كتابه وليس هذا قولنا بالنسبة لانه انتقال من جسد عنصري الى جسد اخر مثله متولد مثل مولد الاول يستكمل كما كان
يستكمل بالاول ونسبها ليس جسد متولد اخر غير ماغيه الاول حتى يكون تناسلا بل هذا جسد في عالم اخر سوى حسب الحقيقة
الاعمال ويتعلق به الجوار والمخاضون بقصور فمهم لم يقبهم اولهم على ما عوليه فسيوا اليهم القول بالنسبة واشتهرت
هذه النسبة فيما بينهم وشاعت وهو لا يبرار منه وافقوا لتمام المثال قول تفر عليه اي الصوفية الكرام عليه السلام تعالى

الانفعال السريرى وتفصيل الكلام فيعرض علينا في هذا الكتاب **قوله** لعل المدعى امکان وجوده في الخارج وما كان
متعاضدا للعقل لا يمكن اثباته بالكشف كما لا يمكن اثباته بالعقل والمراد بالعرض ليس مطلق العوارض للمادة بل هو ^{الذي} حاصل
ان الانسان مثله عوارضه المادية ليس له في نفسه فاعاقل للمتناقضات فيجوز ان يوجد في الخارج خاليا عنها ويوجد
وكذلك ظهوره فيها في العقل كما في الحاشية وهذا هو الالان لا بد من التمييز بين ما هو متشعب في نفس الامر والعقل مصيب في الحكم
بالامتناع وبين العقل محض في الحكم بالامتناع فان العقل المنسوط انما يحكم بالامتناع شئ وهو ممكن بل وانفع **قوله** لا الهية
المجردة عن جميع العوارض كما اشترنا اليه قال في الحاشية وبوسعنا ان نذكر الفرد كحصوله قابل للمتناقضات كما حصل المصروف
ان الكلام عليه فيجوز ان يكون قابلا على وجه البديهة انتهى يعني ان قابلية على وجه البديهة والهيبة المطلقة قابلية على وجه
الاجتماع فتدبر **قوله** هذا لا يجري في لوازم الهية انت لا يذنب عليك ان هذا لا يجري صار لانه لم يدع ان الهية المطلقة
قابلية لجميع المتناقضات حتى المتناقضات اللوازم وكيف يدعيه عاقل بل المصروف وانها قابلية للمتناقضات في الحدود والكمالات
واحدة منها من لوازم الشخص فتدبر **قوله** اما على التقدير الاول ارجع انت تعلم ان من قال باقتضاء الهية من حيث ^{الوجود}
اللوازم لا يقول بان الهية قابلية لها ولما يتقابلها بل انما يقول بان الهية منع قطع النظر عن الوجود وليس شيئا اصلا فلا يصح
شيئا لانه من العوارض التي لا يمكن ثبوتها لاشيئ المحض وكما لا يصح الاقتضاء منع قطع النظر عن الوجود ولا يصح القابلية
فانها ايضا من اللوازم وبالجملة لا يجوز عاقل ان يثبت لاشيئ قابلية للفردية فتأمل **قوله** واما على التقدير الثاني ارجع
بهذا القول لا يقول باقتضاء الهية اللوازم الاحمال الاختلاط بالوجود وليس الفرق بين المذهبين الا بان صاحب
المذهب الاول يرى الوجود من شرطه الاقتضاء وصاحب هذا المذهب انما يجعله مصاحبا واما ثبوت اللوازم حال الوجود
ومع ذلك سلبها لثبوتها من الموضوع حال الوجود وعدم قابلية الهية بمقتضيات اللوازم لاحال الوجود ولا حال الوجود
سلب اللوازم عن مرتبة الهية بمعنى انها ليست عندها ولا جزئها فتعقبن بين كلامي الفريسيين فافهم **قوله** قال صاحب الاشراق
حكما الفرس كلهم متفقون ارجع قال الصدوق الشيرازي لم يبين صاحب الاشراق ان هذه التمثل بل هي من نوعها بل هي ارباب
لاولها المعبودية فقط والتمثي الاول والظاهر انه لا وجه لكون هذه التمثل موافقة بالحقيقة لما هي ارباب وكيف وانهم
يقولون ان هذه التمثل عقول مجردة عن الشغل والمقدار فكيف يكون رب نوع المقدار مقدرا مع الالهية عن التقدير
ثم اورد وجهه على الموافقة النوعية هي ان في الوجود ان فيه مشخصة معروفة لا لوانا الاشكال وهو الاله ^{الطبيعي}

وان لم يكن حيث ينبغي ان يكون على طبعه موجودا بالعرض عندنا وان نثبت كلياته لها واحدة سالما بالي عن الصدق والخطا على ترتيب
 وهذا الشخص على تقدير تقيده في الشخصيات الخشبة فذلك الان نثبت ان قابلية نفسها في عالم الامر او قابلية الادوات
 في مجال الازم ان يكون صور الجواهر ارضا فنعين الاول وهو مطلق وهذه هي القضية الاولى فلا بد ان يكون موجودا في شخص
 محدد لا يفي عن الاشتراك وتوقفه بالكلية مع كونه شخصا عقليا منعزلا انما يضاف بالكلية للمهية من حيث هي بشرط
 وجودها في الذهن عند من يرى الكليات والاشترار من المقولات الثمانية في نفس الامر عند من يرى اساسا من لوازم
 المهية الغير الية الى الاذات بل يقول بوجود امر متماثل عن الاذات واصل لا يشترط بينهما تماثلا يحيل العقل المتوسط اذ
 بالفلسفة فان هذه المتماثلة وجودها في وجودات الاذات فلا تشخص في غير الشخصيات الاذات على المساوية بين
 الوجودات تشخص كما اعتبرت به هو ايضا واذا كان كذلك المتماثل تشخص في الشخصيات الاذات فكيف يصح
 على الاذات العبارة اخرى هذا المتماثل اما متحد مع الاذات الحرة في الوجود والتشخص فحين التجر من لوازم الاذات
 الشخصية المحسوبة والامساكين بها في الوجود والتشخص فحين الخلق والصدق ليسا امانا فلا ناسلما وجودا وان نثبت
 الكليات لم لا يجوز ان يكون في الذهن والاستحالة في كون شئ واحد جبرها بحسب مهية ووضعا بحسب حضوره
 الذهني كحافه قر الشئ والامر كونه شئ من غير تحت الكيف والجبر فقد عرفت ما قالوا في جوابه امانا
 فلا بد ان نعلم فاما يتم في ارباب انواع الجواهر امانا لا عرض فلا يلزم فيه ان يكون شئ واحد جبرها ووضعا
 بقول في الاعرض ان لا يكون تلك الارباب من نوعها ولا يصح قباها بنفسها في عالم الامر ولا يلزم ان يكون
 شئ واحد جبرها ووضعا مع ان هذا التعايل صرح بان السواد والظلم هما فرد مجرد عاقل ومعقول امانا
 فلا ناسلما ان الان نثبت الكليات متماثلة في الوجود ومخرجا عن العوارض المادية لكن لا يلزم منه ان يكون جبرها
 عقليا لم لا يجوز ان يكون هذا الوجود اشبه بالوجود الذهني في عدم ترتيب الاثار فلا يكون عقلا ومعقولا
 وان نعلم ان الشئ المجرد عن العوارض المادية انما كانت ماحوزا قابلية كانت عاقلة ومعقولة لا يثبت
 بالبرهان وتوسلنا على ان مناط العالمة التجرد فاما يسلم في الامر الوجود المرتب الاثار حتى يكون موجودا
 على نغم الفلاسفة واما عالمية امر موجود لوجود غير مرتب الاثار فلم يذهب اليه احد من العقلاء ولا من المتكلمين
 وان نعلم ان الوجود الغير المرتب الاثار مع انضمام بغيره معقول قلت اننا لو ادبرنا لكانت امكنهم صواب

صاويين فبذلك يتم اتساق آخرى هي ان الحركات الصادرة عن القوة النشطة بالانواع لا بد لها من مبدئ ثابت مع الامور
 بتوارد الامثال وليس هذا المبدأ طبائع تلك الانواع القادرة على ان لا يتجدد ولا يمكن ثبات هذا المبدأ
 بالضرورة فلا بد للحركات الطبيعية من مبدئ ثابت مع الامور المتجددة بتوارد الامثال فلا بد للحركات الطبيعية
 مبدئ ثابت موجود لوجوده غير متجدد وهذا المتجدد واللازم التسلسل لان طبائع الاجسام متجددة فثبت ان في
 الوجود عقل يشهد الى افراد هذه الانواع على السواء وهذا العقل هي صورتها المتجددة بما هي هي لان الانقضاء
 اليه في العقل تسليم الانقضاء في الوجود والفساد لان الاتحاد بعد الوجود والبقاء لا بد في كل حركة من تعاقب الوجود
 واليول وحدها جسيمة كما حقق في الطبيعة متجددة والجسيمة متفردة بها والمقدم بالمتجدد والاولى بان يكون متجددا
 فلا بد من مبدئ واحد ثابت الذات تحفظه الطبيعة مع تبدل الخصائص فالحجود الطبيعي من كل نوع منقظم
 ذاته من جوهر عقلي ثابت وجوهر متجدد وهو لا في فلا محالة يكون طبيعة كل فرد متحد الوجود بهذا الجوهر اتحادا وعضوا
 يكون ذاتها ذاتة وعقلها فعلة وهذه الطبيعة مبنية على ما ذهب اليه القائل ان الاجسام تتحرك في الطبيعة وانها لا تدرك
 الطبيعة موجود من ابتداء الوجود اجماعا وبينة بيانات وايضا وهذه الطبيعة شعيرة لانه بعد تسليم القدمات لا يلزم
 الوجود جوهر عقلي وانما انه متحد بحقيقة مع ما هو رب العلم ليزم والافعال فلا محالة يكون طبيعة كل شخص اجماعا فان
 اراد بالانحاء والمعنوي الاتحاد باليقظة فهو دعوى من غير دليل وتفسير ما لا يلزم المتفرد عليه وان اراد نحو اخر
 من الاتحاد فهو من ان مطالب بكثرة ونسبة لا يقيد الاتحاد النوعي ثم لم يجد ضرورة وجوده مبنيا في قوله ليس
 هذا المبدأ بطبائع تلك الانواع اجماعا يجوز ان يكون مبدئ الحركات نوع الطبيعة الباقية مع توارد الامثال واستتات
 عليه الواحد النوعي غير مسلم الا في العلل العقلية وليس علل الحركات الجملة اباا الطبيعة بل المتخصصات كما اشر
 به من نفسه فالاول ان يقول الطبيعة المتجددة لا بد لها من مبدئ لا يجوز ان يكون علل الحركات الطبيعية اجماعا وهو
 الطبيعة المتجددة وعلل الطبيعة المتجددة الحركة الطبيعية على وجه غير واضح بان يكون فطرية من الحركة معلولا لغيره من الطبيعة
 معلولة لغيره اخرى سابق عليها وهكذا الى غير النهاية كما قد صدر الشرح في الحركات الطبيعية وسلسلة الحالات الغير الملائمة
 وقد اعترف هذا القائل بصحة ما لا يخالف الى مبدئ ثابت للحركات ولا للطبائع المتجددة ومبنا في قوله لان الانقضاء
 اليه في العقل اجماعا وتوقف الاتحاد وعلى الوجود والكان مسلما لكن لا يلزم منه توقف وجوده ما يتوقف فعله على

شئ على ذلك الشئ بل قولهم الذي سلمه هذا القابل الفهم النفس مجردة وآثار وجوده أو ما دبره فعلا بظهوره بنا في ذلك
 منها في قوار الفهم لا بد في كل حركة لان نفاذ الموضوع بوجدته سلم ولا يلزم ان يكون ذلك الوحدة وحدة غير متغيرة
 ان يكون البيولي بوجدتها الشخصية المعبر المستخف الوحدة الصورة بالنوع موضوعه لكونه وفيدمين في موضوعه ان وحدة
 وحدة شخصية لا نسبة قولها النسبة تفهم بها والمفهوم بالتجديد ان يكون متحد وافق ان النسبة انما تفهم بتفهم الطبقية
 المستخف بتوارد الاشكال والمتجدد اشخاصها فيكون النسبة موضوعه لكونه او الموضوع مجموع البيولي والصورة
 المستخف بنوع الطبقية والبيولي المستخف بنوع النسبة وبه ومنها في قوله فلا محالة يكون طبقه كل شخص متحدة الوجود
 بهذا الوجود بهذا الجوهر لان الاتحاد في الوجود يسلم الاتحاد في التشخص فحيز لم ان يكون كل شخص الطبيعة القابلة لكل
 شخص متحدة مع العقل المذكور وجودا وشخصا فلا تجد لهذا العقل فافهم ومنها لكونه ما ذكره بقوله واليهم الى اخره لم يجد
 وقوع حركة اوله لكونه من موضوع شخص باق والجسم ليس باق بوجدته الشخصية ولا جزاء من اجزاء بوجدته الشخصية المتحد
 والنسبة متحدة تجد ما على نزع البيولي وحدتها جسيمة كما دعي هو ولا يفي بقا هذا العقل المدبر لانه ليس موضوع الحركة
قوله فكيف يجوز ان يكون شئ يتعلق بالمادة ويكون الا في المادة هذا التعجب فانه لا استحال عندهم في كون شئ
 واحد مجرد او ماديا فاصحاب ان يقال فكيف يجوز ان وجود شئ من دون تشخص **قوله** لان الموجودات يعقوله
 المعبر الاول ان قال في الحاشية يعني ان الموجودات زمانية كانت او غير زمانية حاضرة عنده تعالى ام غائبة
 تعالى بالعلم المحصور في الموجودات عاجلة في طرف الدهر وليس فيها بضع ولا استقبال بل كلها عاجلة في الدهر
 معجزة هرية وليس فيها تغير يتبدل بل التغير والتبدل بالقياس الى الزمان وكلها من حيث انها ليست متغيرة واما
 من حيث انها صور علمية والنقل الاطلائية المذكورة في سميت العلم هي الصور العلمية القابلة بانفسها وقد ذكرنا
 في الباطن ما ذكره الشنقي والخالص ان الموجودات كلها معلومة الباري غرضه بل بالعلم المحصور في هذه من حيث انها
 معلومة لسيما اسطر صور انسية واطلاطون صوراً قابلة بانفسها وبذلك ليس شئ فان الفاعل انما يصح ان يكون
 علوة غرضه علمها صلياً والصور العلمية قائمة بذاته تعالى ومن نامل في زيارتهم لا يفي عليه ذلك واما القول بالعلم
 المحصور في فن من فنات الشئ القبول والمساوون قاطبة تفهم من هذا القول بل يقولون لا بد ان يكون علوة تعالى
 قبل وجود المعلومات علمه انعلما كما يتصور انما صورة السواد والتم بالي تحس في الوجود بل او الفاعل ان

ان نثبت القول بانقسام الصور بانقسامها الى اقلطون غير صحيح بل هو انقسامها الى اقلطون
 من حيث اللفظ دون المعنى فتأمل في هذا التوفيق ولما لم يكن الكلام الى ان علم تعالى حصوله
 من الكلامتين حقيقة الخال وليسفة ما قبله والاقوال فان القول قد سلموا في هذا الواو من غير دليل وكلت سطحة الكلام
 في هذا السبيل فيقول علم ان الانسواء والاعلى ايتا الى ان علم تعالى سلسله الملكات حصولي واسند ابا ان العلم حصوله
 للعلم فعلم الباري ما يحضر المعلومات الموجودة في الايمان بهذا الوجود يعني فكل علم حصوله من علمه تعالى مقتضا عن هذه الموجودات
 فلا يكون تعليقا مقدا على الوجود والما يحضر ما قبله الوجود ولا يكون هذا الحصول الا وجودا ونهيا ولا يمكن ان يكون فيما
 سوى الباري الفحال لكونه متقدما على وجود ما قصور المعلومات كلها فاحصل في ذاته تعالى قد شابه او لا ثم اوجدها
 صاحب هذا العلم وانه بعض محقق العبد من كون علمه تعالى انشا ليا مقتضا من الموجودات ثوبا من ان الصفات الكائنة
 يجوز انك تبدا من الممكن المصنوع كما في بقية فانبأ اضافته لا تصنف بها الا وجوده المخلوق وهذا جعل التسبيح في قول فطعن
 وقد ختم الله تعالى على قلبه الوصل حيث الشرب فيه عبادة العبد وقد رسي في فليته كيد الحق المتيقن والتصديق في التوحيدين
 وبرز الشيطان سوءا فخرق في باجمله اولم يفهم نعمه المصنوع ولم يستحق القول بوضع ان السجادة وتعالى خالق بالارادة
 والاختيار وبري من الوجدان والاضطرار ولا يشك مترجم في الاظهار والاعمال ان سبق العلم من شرطه اعتبار
 والمخلق الاضافي ليس من صفات الكمال بل هو من المشتقات بعد التصانف بمبدأ الذي هو من صفات
 فقباسه صفته العلم على الخلق الاضافي ليس من صفات الكمال بل هو من المشتقات بعد التصانف بمبدأ الذي هو من صفات
 منها ما قاله الفيلسوف في شرح الاشارات القول بالانقسام الصور قول كونه الواحد فالله والاعلا قول كونه
 تعالى موصوفا بصفات حقيقة غير اضافية ولا سلبية وقول كونه محلا لمعلوماته المكنته المتكثرة تعالى عن ذلك مكونا كبيرا
 وقول كونه المعلول الاول غير مباين لذاته وبارز لا يوجد شيئا سامعا بل توسط الامور الخالفة فيه الى غير ذلك مما
 يحتاج كلام الحكماء انفسه ما انما يعلم من حق العلم من تعالى واقلطون القابل لانقسام الصور من انسابها من الفاعلين
 بانها والعقل والمفعول والمتميزة الفاعلين بثبوت العدومات وانما انكبه الملك الخالات حد من الزم هذه المعاني
 انتهى الاول من هذه الاثر كالات شبيهة بشتك الاسم فان لفظا القبول قد يطلق على مطلق الانصاف وقد يطلق
 على القوة الاستعدادية والقابل بمعنى المستعد لا يجوز ان يكون فاعلا بخلاف القابل بمعنى الموصوف فانما يجوز ان يكون فاعلا

واللازم بها ليس لبدء المستحيل الاول واجاب الصور الشيرازي عن الثاني بان الخلق انما هو قيام صفة كمالية بسلطنة
 ولا اضافة ذلك الصورت صفت كمالية وعلوه ومجده بذاته لا بلو انة اسهني ونقل في تاييده من كلام بهمنيار
 فبعد الكلام لم يحصل الى الآن فان العلم من الصفات الكمالية وقد حصل بهذه الصور وماتة ما يقال من قبلهم ان
 الكمال كمالان كمال ذاتي كمال به ذاته من الوجوب والوجود وكمال زائد عليه يتفرع على كماله في ذاته والمستحيل انما هو قيام
 صفة كمالية تكملة لذاته تعالى في الوجود والوجوب وهو غير لازم فان الوجود والوجوب والوحدية وكلها نفس ذاتها
 واللازم قيام صفة كمالية مثبتة به حال زائد على كمال الذات ولا استحالته في ذاتها عليه واجاب الصور الشيرازي عن
 الثالث بان صدور تلك الصور على ترتيب على او معلول كالمبين الوجودات الغنية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكرار
 في ذاته على وفيه ان ليس مقصود والطوسى الزام استحالة صدور الكثرة عن الوحدة حتى يجاب بانها مقصودة
 الزام كونه تعالى محلا لصفات كثيرة ممكنة معللة بالذات والاعلا سفة تها ثون من زيادة صفة واحدة فكيف زيادة
 صفات كثيرة وماتة ما يتخلص به انه فرق بين حال الذات في وجوده ووجوبه وبين كمال زائد على الكمال الذاتي والتفصيل
 انما هو قيام صفات ممكنة ممكنة للذات دون ما هو كمال العبد كمال الذات فتأمل فيه واجاب عن الرابع بان كون المعلول
 الاول مبينا غير منفصل لازم لكن غير من الاستحالة وان اراد به كونه محمولا فهو غير لازم وال جواب عن الخامس بان الابداء
 يتوسط الامور الدينية الحاتية غير عين الاستحالة بل لا يجاد على هذا المنطق عين الكمال لان الابداء يتوسط العلوم الالهية
 عين الكمال اللائق بخيار تعالى كونه رافعا لا يجاب والاضطرار فتأمل ومنها ما قال الشيخ المفعول ان الصور لا تسرق
 ذاته تعالى كمال له سبحانه كونه ممكنة فيكون بالقوة وانتهى القوة انما يكون بوجوه ماله وما يرتفع به القوة كونه كمالا
 فهي حال ارفع ان حصلت تلك الصور اجمع فذاته لم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي والافان بينهما ترتيب على معلولي
 يكون انصافه بالصورة الثانية متوقفة على انصافه تعالى بالصورة الاولى وقد كان الانصاف بالثانية كمالا
 فيكون منفصلا في تحصيل كماله من ممكن ومشكلا به اجاب هذه الصور الشيرازي بوجهين اولها بانقص صدور الوجود
 الخارجية توقف خلق المعلول الثاني على المعلول الاول الممكن لئلا يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ولكن لا يعتمد
 عنه ما يفرق بين العلم والخلق فان العلم من الصفات الكمالية فيعلم انصافه في الصفة الكمالية عند صدور الصورة
 بواسطة الصورة الاولى والما خلق صفة اضافة تنبهره العقل والصفة به فلا استحالة في توقفه على امر اخر وان اراد الحق

الخلق مصداق فصدور ليس متوقفا على صدور المعلول بل هو سبحانه نام القدرة وما به الخلق والاياد وانما لا ينقص
 الى المعلول الثاني لا واسطة لعدم قبوله النقص كذلك نقص في جوهرة لا ينقص في القدرة وثانيا بان لا توجد اتصال
 هناك ولا إمكان للصورة النسبية الى تعالى بل الصور كلها لوازم لذات الاول سبحانه موج لا الفعل والاعمال
 لو كان هناك انتقال من معقول الى اخر وانته لا يوجب عليك ان مقصود الشيخ ان الصورة في صدورها
 ممكنة وليست ثابتة تعالى في صدورها وهي مبدء الاكشاف ولو لم يكن الصورة لم يكن هناك الاكشاف وجودا
 يكشف الاشياء وما بدأ شأنه فهو كمال له فهو كان الاتصاف بالثانية بواسطة الاولى بشكلها لا يمكن وغاية ما يمكن
 ان يتمحل في الجواب بان الاستكمال بالغير الذي هو صفة من صفات الكمال لا ينقص فيها انما النقص الاستكمال
 متفصل فتأمل فيه ومنها افعال بعضهم اولا ان فيضان هذه الصور كان يعلم سابق بهذا العلم لا بالصورة فيقول
 اليها ويسلسل اولا بالصورة بل ينفسخ ذاته فليقل اولا ان نفس ذات تعالى كافيته في الاكشاف فغاية ما في الصور
 وان كان لا علم على علم صدور المعلولات عنه تعالى وهو حاصل يعلم كونه عالما بهذه الصور تعالى الله عما يقول الظالمون
 علوا كبيرا ولك ان تقول في الاصل الزمان فيضان هذه الصور لا من علم واردة بل بالاجاب اولا اختيارا سبحانه
 في الاتصاف بصفات الكمالية ولا يلزم منه ان ينقص هذه الصور وهو حاصل لان فيضان هذه الصور نفس العلم
 بها وليس هناك جعل نعم غاية ما يلزم ان لا يكون هذه الصور في نفس مرتبة الذات لكن لا يلزم منه ان يكون الجعل
 في هذه المرتبة ولا في مراتب اخرى فتأمل فيه وثانيا بان هذه الصور جوارها وخواصها وعلى الاول يكون موجودات
 خارجة فتمت فنف على صور اخرى فيسلسل وعلى الثاني يكون محلا وفعلا وتعلل هذا تعالى اراد بالجوهرة ما يكون قائما بنفسه
 بالعرض ما يكون محلا في ذاته سبحانه وهذه الغاية فيسظم الكلام ويندفع ما اجاب العبد الشيرازي من ان صور الجواهر
 وصور الاواصر احوال هذا الترتيب لا يخلل كونه لا يلزم من الجوهرية الوجود في الخارج فان الجوهر المستفيض وجوده
 الخارجى ان يكون لا في الموضع والجواب من قبلهم امر من ان كون الواحد محلا وفعلا لا يستلزم غيبة الاوكان
 المحل مستند فافهم ومنها ما قال العبد الشيرازي اولا بتحديد مقدمات الاولى الوجود لا يدرك الا بادر كحضور
 الاوتمثال الموجود الانفس بخلاف المليات او لها مثال مطابق بالمعقود وتعبارة اخرى الموجود الخارجى باسرها وجوده
 خارجى لا يحصل في العقل ايضا العلم الارتب في عبارة عن حصول مية الشيء فلا بد من الكفاية المية وتعدد الوجود

وهذا انما يتصور في شئ من اعمية غير الوجود والثاني ان التأثير والتاثير والعلة والمعلول ليس الايجاب والوجودات بمعنى ان العلة
 من حيث وجودها على ما عليه التجزون من المثلثين الثالث ان العلم انما بالعلمة ما هي علمته ليستسلم العلم انما بالعلمول
 بما هو معلوم بتصوره واذا فهمنا هذا فنقول الواجب حل محله عالم بنفسه يكون سلسلة المفردات معلومة بما هي موجودة تكونها
 معلومة بهذه الجهة فاما ان يكون بارتام صورته في ذاته تعالى وهو يلزم بالمقدمة الاولى اما ان يكون بنفسه وجودا
 المعنى وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما قال في المقدمة الاولى من ان الوجود لا يكون زارعا له من صنوعه وانما
 الوجود لا مثال ليس في اعادة الدعوى كيف والصورة عبارة عن الماحول الشخصي بالشيء الشخصي الذي هو اذ كان
 الموجود بالذات هو الوجود ويكون معنى واحد مشترك في الكل كما هو مذهب يكون هو الحقيقة لانه هو ما به الشئ هو ما به الوجود
 كما انه يوجد في الاعيان وشخص بالشخص عيني كذلك يمكن ان يوجد في الفرس وتخصيص بالشخص الذي هو بصير مبدئ
 الانكشاف ولا يظفر فيه الاستحالة او معنى فعل البيان ثم تعبر الكلام ليس موقفا على المقدمة الاولى بل على خبره ان
 يقال الموجود الخارجي بالشيء الشخصي الخارجي سواء كان نفس الوجود او غيره لا يمكن ان يحصل في الدرس والالزام
 الجري عليها وهو من هذه الجهة معلول كسجارت فيكون معلوما من هذه الجهة ولا يمكن حصوله في الدرس فلا يكون العلم
 بالارتام وهذا الوجه قريب جدا مما قاله الحكم انه يلزم ان اى على القول بالارتام تخصيص القاعدة الكلية وبمعنى
 العلم بالعلمة وجوب العلم بالمعلول الذي هو الجبريات وبره عليه ما يقال في تصحيح قولهم الجبريات لا يدرك الا بالعلم الكلي
 فانظر ثم ان قال البيان المقدمة الثالثة انما لا نعني ان ادراك العلمة بما سجا وجهه كان يستسلم ادراك المعلول بالاعيان
 من لوازم الحقيقة وان لا ادراك العلمة بوجوه العلة وجوب ادراك المعلول لمختلف المعلولات اذ لا فائدة فيه وان خصوصية
 بجانب العلمة بل من جانب المعلول ايضا لزوم هذا لا اعتبار بل نعني ان العلم بالعلمة تخصيصيتها للعلمة بالعلمة يستسلم
 للعلم بخصر المعلول لانه من لوازم ذات العلمة لانها تقتضي معلوما معينا بخلاف المعلول فانه يقتضي معنى ما هو
 وانت لا يذهب عليك ان غاية العلم من اقتضاد العلمة معلوما معينا الاستسلام بين العلة والمعلول المعين
 طرف الوجود ولكن لا يلزم منه استسلام العلم بالعلمة العلم بالمعلول وانما يلزم لو كان المعلول لا يخرج عن معينا والمعلول
 مصنوع وكجزان لا يكون العلم بالعلمة علم بالمعلول ان كان وجوده معلوما بوجوهه اما استحالة العلم بالمعلول كما قالوا
 في العلم بالوحدات الحاوية ما هي جبريات متغيرة بالنسبة الى الباري حل محله او يكون له علم لكن يكون متغيرة

مغايرة لسله الوحد وحقاقل وثانيا ان تلك الصور الملائمة له تعالى باعتبار وجوده الذهني او وجوده الخارجي المعتبر
 قطع النظر عن الوجود بين الاول والثالث محال لان اول وجوده تعالى في الذهن ولا مبهمة لغير الوجود وعلى الثاني يلزم
 ان يكون موجوده في الخارج لان الملائمة لا يكون الا حقيق خارجية ولا يذهب عليك ما فيه اما لا فلا يصح
 ما علم الا نسما فيقال بالنفس لان الصور الثابتة بها اما عوارض فغيره او خارجية او مبهمة مطلقا والاول انما يشبه
 باطلاق بالضرورة لان النفس لا يصف بها في النفس وعلى الثاني يلزم ان يكون الصور موجودة في الخارج وثانيا
 فرق بين الملائمة الخارجية وبين الملائمة للموجود الخارجي والصور لملائمة الموجود الخارجي وليست لملائمة خارجية
 حتى يلزم وجوده في الخارج ومن الخارج ان يكون الشيء موجودا في الذهن ولا رافعا لوجوده خارجي لوجوده الذهني كما هو في
 عرض الصور للنفس اما القول بان الباري يصف بالعلم في الخارج كما ان النفس مضمضة به فيه فقد راسخا في العلم
 انه شيء لصور مطلقا وكلامه ينه في خصوص علم الواجب بعد تسليم مطلق الوجود الذهني فافهم وثالثا يلزم على تقدير
 ان اسم الصور صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي لان الصورة الثانية ان صدرت عنه تعالى بواسطة الصورة الاولى
 وقد صدرت بواسطة المعلول الاولى لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وان لم يصدر لربما ظهرت لزم صدور الصورتين
 عن الواحد وانت لا يذهب عليك ان الصورة اعتبارين اعتبار نفس ذاتها من حيث هي مع قطع النظر عن القيام
 والاعتبار فيما بذاته تعالى واتصافه تعالى فبما الاعتبار الاول واسطة في حصول الفيض من تعالى الى الصورة
 وبما الاعتبار الثاني واسطة في ايجاد المعلول الاولى ضرورة ان خالفه اياه انما هي بالوجود عالم ووزن بكذا في اوقات الصورة
 ورا بعا كل صورة عقلية وان تخصصت بالقبول كلية لان مناط التجربة الاحساس او العلم المحسوس فيكونا
 على تعالى بالصور لزم ان يكون الخبرات غير مدركة ولا على الوجود الكلي وهذا الاسكال مشهور بنا على المسائل على قولهم انه
 تعالى يعلم الخبرات على الوجود الكلي ثم قال لا يلزم لسبب هذا كقولهم فافهم انما علم امر من الامور وانما يتفكر في العلم
 المحسوس في خصوصه وهو ليس من قدرات الذهن وصفها السمع والبصر والكاننا منها لكنها باولان بالعلم
 بالمسموعات والمبصرات كما فصل عن بعض معطى اهل السنة والمجاهد ومع الله علمهم وقد اعد الله لهم فيها
 شئى عجبا فانه على ما قرر يلزم ان لا يكون التجري بالوجود في معلوما العلم بأكمل وزنه خبرية او كلية من ضرورية
 الدين فالخار كذا السنة اعلم ان هذا القول منهم في غاية الشناعة والامامة حجة الاسلام رضي الله تعالى عنه حكم

يكفرهم بسبب هذا القول فقال الشيخ ان كل حليفه الذي في الارضين خاتم لخص لولاية رضى الله تعالى عنه وادوا هذا القول على ما اذا
 في الساب الرابع والخميس وثمنا من الفتوحات المكتبة وكان المشركون اسعد حال من اصحاب النظر فاصنعم فتقوا في حال
 عين لا وعاءهم عليه اليه لم التفتة العليا ومبولا وقالوا ان الله لا يعلم ما نحن عليه حيث قالوا ان اعظم من ان يعلم الخيرات
 على في الاشياء علم عليه وهو ان يعلم ان في العالم من يتحرك وكيف ان لا يعلم ان زيد من عمرو هو المتحرك منذ والشمس
 وبذا اعطاهم فكرهم فمن هنا يعلم ان المشرك اسعد حال منهم فقد ورثت ان الله بين لفظ العلم بالخرائبات على وجه الخيرة وانما
 اشتهوا العلم بالخرائبات فقد كفوا بالاشك لكن المتأخرين المحبين للنظر بهم قد ادوا لولا كلهم بحيث لا يلزم نفى العلم بالاشياء
 مطلقا حتى يخرجوا عن الكفر والعمى بالخرائبات والى افكاره حكاية من دون يقين ان هذا قولهم ولا تكسب النطق لمن سهر شئ
 حالا من المشركين بل العرف ان من اعتقده على التاويل لا يكفر فالله في تامل كلامهم وجهان الاول انهم لا يكونون
 علم الاشخاص على وجه الحقيقة لكنهم يقولون ان الصور التي هي مبدء الكثرة فخرية وهذا هو المراد من قوله العلم بالاشياء
 المادية لوجه على ان العلم المكتشف الوجوه المكتبة لا الاشخاص من سحر تفصيل هذا شيئا ان الله تعالى ما ينظر
 الثاني ان المكتبة كما يطلق على تجويز العقل الاشتراك كذلك يطلق على الموجود من الاجزاء والزمان والمادة والصور
 للبارى عز وجل كلمات بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فخرج هذا لا يلزم ان لا يكون الخيرات معلومة على الوجه الجوهري بل انما
 يلزم ان يكون مباوياً لكثرة فخرية مجردة فتأمل وانت لا تذهب عليك ان كلامهم او قد يقع الكلام في تقييد كلام
 المسايين الى هذا المصاب وقد علمت في انذار الكلام بان تأملت فيه طرلك ان خارج عن منبع الصواب فلتوجه العنان الى
 تحقيق ما هو الحق فاستمع ما سأل عليك بسمع القبول بصيرة السوم في هذه المسئلة كما يقبل فنقول اولاً ان علمه سبحانه وتعالى وجوده
 لان هذا البصير العجيب الترتيب الحكم الغريب الذي عجز الفحول عن ادراك حكمته ودره واقعة في الوجود وخصه سبحانه
 اللقي اوجرت في هذا النوع الان في يدل ولا راد واضحة على ان له صانعا حقيقا يعلم حكمته وانكاره لا ينافي الامر على
 في النيرة وفضل في الغيرة وايضا ان صانع العالم قادر وزيده الارادة لا يكون الا بعد علم فاعلم ان مقدم على الوجود
 ثم نقول في السبيل على علمه تعالى بسبب التمكنات علم حصوله كما ذهب اليه الشيخ المقبول فان العلم الغضوي الذي
 اخرعه ليس العلم الموجود الخارج فاعلم نفس المعلوم الموجود في الخارج فهو مقدم على الوجود والوجود لا يخلو
 ايضا الى القول يكون علمه تعالى نفس المعلوم الاول مع ما فيه من صور العالم الحاضر عنده كما ذهب اليه النيرة الطوسي فيلزم

او غير ذلك ان لا يكون العلم بالمعقول الاول متقدما على الابدان وان لا يكون المعقول الاول مخلوقا بالارادة والاختيار
 هذا كفر صريح يقال انضبط الطوسي في تصور بديهة الشيخ وراية التقطيع العاقل كما لا يقتصر في ادراك لذاته الى صورة غير
 كنه تلك في ادراك ما يصدر عنه الى صورة غير صورة هو بها وهو ابتداء من نفسك است تعقل شيئا بصورة تصور
 واستمر في صدارة عنك لا بانقرادك بل بالثبوت من غيرك فواك فانت تعقلها بصورة اخرى والا
 تسلسل فاذا كان عالمك مع ما يصدر عنك بشاركة من غيرك هذا الحال فاطل بك بالعاقل مع ما يصدر عنه لذاته
 فمدانها وليس من بشرط كل ما يعقل ان يكون الدرك محلا للصورة العقلية لانك تعقل وانك مع انك مست محلا لها
 بل من شرط الادراك المعقول لك فان حصلت بهي لك على جهة اخرى غير العقل تعقلها من غير عقل فاذن المعقول
 الذاتية للعقل العاقل لذاته حاصلة من غير ان كل فيه فهو عاقل ما بانا من غير ان يكون حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد
 علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تعاقب من ذاته وبين عقله لذاته بل شئ واحد لذاته في الوجود والاف في الابدان المتعاقبة
 وحكمت ان عقله لذاته ملته تعقل بالمعقول الاول فاذا حكمت يكون العقلين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا اصلا
 في الوجود من غير تعاقب فاحكم يكون المعقولين انضبط يعني المعقول الاول والاول اياه شيئا واحدا في الوجود ومن غير تعاقب
 يقتضي كون انهما مساويا الاول والثاني متصورا فانه كما حكمت يكون التعاقب بين العقلين اعتبارا بمحض فاحكم يكون
 في المعقولين كنه تلك فاذن وجود المعقول الاول بنفسه تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة شكل ذات
 الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواب العقلية تعقل ما ليس محمولات لها يحصل صور فيها والوجود والاول محمول
 الاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية في ادراك ما يصدر عنه الى انزاع على ما يصدر عنه وتكون
 اقامة الدليل لا ينفخ الابدان من نفوسا على ما يلزم الوجود وحاصلة فيها والاول الواجب يفعل تلك الجواب مع تلك الصور
 لا تصور غير اهل اعيان تلك الجواب الصور ولذا تلك الوجود وعلى ما هو عليه فاذن لا يغرب عنه انتقال وزنه من غير لزوم محال
 من المحال المذكورة انتهى انت لا يذنب عليك ما فيه من الانواع السخافة اما اولها فلان عدم الاحتياج في ادراك تصور
 عنه الى انزاع عليه منوع ولا بد من اقامة الدليل لا ينفخ الابدان من نفوسا في ادراك الصورة لان الصورة صفات
 غير مباني منها فلا يلزم من كفاية نفس ما يصدر عنه وليس كفاية الصورة في الادراك لصدورها عنها ولو لم يكن كذلك
 المباني في ادراك ليس من شرط ما مسلم لكنا نقول يجوز ان يكون شرط الادراك احد الامر من العينة او الخلق كونه صفه

واقعة مشتركة بينهما عدم المساوية وقوله بل من شرط الالزام الحصول لك فلما الحصول لك يخلق ويراد به الوجود ونسب المطلق
على التقياس فيك ويطلق على عدم التقياس بالغير ويجوز كون شرط الالزام الحصول لك باحد المعنيين الاخيرين فمقتضى اي
الحصول من غير مساوية بل بان يكون عينيا لك او صفة قايمة بك بل الظاهر هو عدم الالزام الاول من الحصول ضرورة ان العلم
من الصفات للعالم وقوله فان المعلومات الذاتية اجمع فلما ان اراد الحصول المعلومات للعامل الفاعل الوجوبية
فسلم لمكن يجوز ان لا يكفي للادراك بل لا بد من الحصول باحد الوجوه المذكورين وان اراد ان المعلومات قايمة بالعامل
الفاعل فله ان لا يقيم له بالوجود والناجى بل لا بد من حصول الصور فلا ينفق ما هو صعب وهو انما ثانيا فلما ينبغي كلاما على ان العلم
بالعلة على تعلم بالمعلوم لم يمتنع بعد بل لا بد من العلم بالعلم والادراك بالعلم والادراك بالعلم على ان العلم بالعلم
لا يلزم ان يكون على تعلم بالمعلوم بل قد يكون معلوم للعلم بالمعلوم ثم ان كلامه لا يتوقف على دليل فيما نحن فيه الا ان ذلك
لان العلم اذا كان صفة زائدة فيجب ان يكون معلولا للباري عز وجل وعلم الباري لنفسه فانه فاعلم علة المعلوم
الاول علة تعلم المعلوم الاول ففاعل وانما ثانيا فلما قوله فاذا حكمت يكون العليتين اجمع مفهوم فان وحدة العلة لا يلزم
لوحدة المعلوم لم يجوز ان يكون شيان متباينان معلولين لمر واحد فيجوز ان يكون العلم بالمعلوم العول مباينا لمر واحد
معلولين لذات الباري عز وجل ويجوز ان يكون المعلوم العول صادرا بواسطة العلم التعلق به فلا يلزم وحدة الكثرة عن الوحدة
والعلم قد سلم في قوله ان الاول علة لذات اجمع ان بين ذات الاول تعالى وتعلقه بذات تعالير في اعتبار المتعبر من تلك العلة
الكثرة فيجوز كون المعلوم الاول والعلم متباينين في الوجودين ويكونان قابضين من جاعل احدي الذات كشكرا بالاعتبار
والا لبعاطلة يلزم ان يكون ادراك تعالى بالمعلوم الثاني والثالث معلولا للمعلوم الاول متاخرا عن وجوده واتي
شناخته فوق هذا اما خامس فلما ادخلنا في الالزام الى ان علمه تعالى حضورى بالمعلوم الاول وبالصورة القايمة به
لا شك ان الصورة القايمة به موجودة بوجوه على ما بينه للوجوه ذات الاصلية بالهوية ويلزم ان لا يكون الهويات العينية
مدركة اصلا سيما المتأدية فان الماديات لا يحصل في المجرى واما سادس فلما مقتضات دليل لو تمت لذات على ان
الممكنات كلها بالوجود انها عينية علوم لان الممكنات كلها معلومة له سبحانه كما ان الصور القايمة بالمعلوم الاول معلومة
وكما ان العلم بالعلة نفسا بانها كذلك العلم بالمعلوم نفس فانه فله ان يقول ان علمه بالممكنات نفسا فوات الممكنات
المعلومة علمه تعالى بها واما سابع فلما نقول بحدوث العالم بفضة وخصيصة فلو كان علمه تعالى نفس المعلوم الاول والصورة



الصور القابلة بل لم انتفاء العلم في الازل هذا كلام دفع في البين فليخرج الى ما كان فيه واذا قد بينت ان علمه تعالى
 فعلى تقدم على الاشياء فاعلم ان كل صفة مكملة للموصوف يكون في نفسها كاملا ويكون الموصوف لقياسها كما علم
 وقد كان الموصوف مع قطع النظر عن الصفه في حد نفسه ناقصا وهذا من القبطيات الاول فلو كان علم البارئ في اصل
 زايده على الذات كان العلم في حد نفسه كاملا والواجب في ذاته ناقصا كمثل هذه الصفة فيكون الممكن في حد نفسه كاملا
 والواجب بكماله به وهذا ما يحكم بطلان الضرورة الغير المكذوبة فاذن نفس ذات البارئ غرضه علم ابي نفس ذاته
 حد نفسه بما به لاكتشاف من دون قيام امر بذاته تعالى فبطل قول المتكلمين انه امين الى ان العلم في البارئ في اصل
 صفة قابلية مغايرة للمعلومات بها يكشف الاشياء وبطل ايضا قول الشافعي من حصول صور المعلومات
 في الذات واذا قد بينت ان العلم عين ذات البارئ غرضه ذات تعالى مبدء لاكتشاف المعلومات وللعلمية
 الى المعلومات التنبه والمعلومات متغيرة تتعلق بمبدء لاكتشاف بها ولا يجوز خبره ان لا يتعلق العلم في الازل بل
 فيما لا يزال بعد وجوه المكنات لا تنقل من بعض المتكلمين ان العلم قديم والشئ حادث لانه لو لم يتعلق العلم
 في الازل لم ينكشف الاشياء فبم نكشف بعد الوجود وهذا قول بالبعد ولا ايضا بقى العلم فعليا ولا يكون العاقل
 في صنوه وبكاد حكما نعوذ بالله من هذه الافاويل الفاسدة فاذن العلم خلق في الازل ومن القبطى الاول ان كل شئ
 المحض لا يتميز فلا يشاء الله فلا بد للمعلومات من كونها من الثبوت لا من الازم صاحب الافق الميسر في بعض مسائله من ان
 معلومات البارئ غرضه منكشف محال لعدم السمت والنقي العرف كالشراب المتكشف عند الشرب هذا القياس اتيه
 جعل فان الشراب موجود في الخيال يتصرف في الخيال حسا من اعطاء الوهم لان المتكشف هناك ما به ليس صرف نفى
 بحث هذا الثبوت اما نفس وجود الواجب بحكم الانحاء وكما هو رأي فرغوريوس واتباعه وقد ابطال من قبله والوجود
 متغاير له فهو خارج لهذه المعلومات تفصيلا وهذا باطل لان علمه تعالى فعلى مقدم على الاشياء وعلى وجودات الاشياء
 في الخارج فلا يكون ما به متغاير من التميز والاكشاف في مرتبة الاكتشاف والتميز والوجود فبني تفصيل هذا الوجود وما
 في ذهن من الازل ان الممكنة فالعلم التميز تقدم على المكنات كلها واما في ذاته تعالى فيقول الى من ذهب الحكماء
 واما وجود اجابى فبني اوجاجى كما ذهب اليه بعض القائلين بالعلم الاجابى التنبه ففى هذه المرتبة قد اتخذ المعلومات
 كلها ويكون الوجود الواحد وجودا لكل وهو باطل لان انحاء الاشياء محال مطلقا كما قد اكتشف لك من قبل وبشك

انشاء الله تعالى اولم يتجدد المعلومات بل هي موجودات لوجودات متعددة لكن عرض لها نوع من الوحدة فلا اجمال اول المعلومات
 وجود الوجود وبعض وجوده هذا ليس وجود المعلومات حقيقة ومن متبناها وصحح لك ان ما قال اصحاب العلم الاجمالي
 في تبيانها بالتمثيلات كما قالوا هذا لا اجمال مثل اجمال العدد والمقدور كما قال اخرون على تعالى بنفسه انه مقطوعا على علمه
 تعالى لسبب المكنات النطواء النطواء على الشرح كما قال بعض المحصلين مثل النطواء وعلوم المكنات في علمه تعالى بذاته
 ما يحصل وهو عند سائل من جواب المسئلة ثم بقصد العقل تفصيلا شيئا فشيئا مطابقا لافق من التي يستلزمها
 الكلام في ان المعلومات متميزة قبل وجودها فلا بد لها من كونها ثابتة ولا ينفع في فهم هذه التمثيلات وكذا لا ينفع ما قاله المحقق
 في جوابه على ما يشبه الجلالية التدرجية ان الممكن حينئذ جهة الفعلية والوجود وجهة العدم والمبطلان فينا لهذه الثانية
 لا يتعلق بالعلم لانه بهذه الجهة لا شئ محض وانما يتعلق بالعلم من الجهة الاولى وبهذه الجهة المكنات معطوية في ذاته
 تعالى لان وجوده الواجب الذي هو عين ذاته وجود الممكن فهو واجب معطوف في وجوده الواجب فعله بذاته تعالى علمه بان
 حكمه ان النطواء وقال واعتبر بالادعاء ان التدرجية فان لها نحو من الوجود والديني بترتيب الآثار ونحوه والوجود
 الخارج في نفسه وجود المنشأ وهذا الكلام غير محصل بعد فان وجود الواجب اما يكفي في موجوده المكنات بحيث لا يتنظر
 في الانصاف بالموجودات الى مصدر اخر لهذه الموجودات اما معاناة الموجودات في نفس الامر فالانصاف بالانصاف مع ذاته
 وهذا باطل ولا يقول بالتمشيط او وجود متغاير جمالي وقد بطل اول نفس هذه الموجودات بالانصاف ومن البين ان
 المكنات لم يكن موجودة بهذه الموجودات من قبل وانما ان لا يكفي في الموجودات فالعلم متعلق بها وهي محدودة وقد صح
 الاستحالة فتقوى فقد بان لك ان لا يتعلق العلم من كونها ثبوت للمعلومات في الازل وان قد بطل ان يكون هذا البتة
 نحو من اتحاد الوجودات بقية فلا بد ان يكون هذا ثبوتها معاناة الموجودات فالمعلومات كلها ثابتة منفردة قال العدم قبل
 الوجود بحيث لا يترتب عليها الآثار والوجود وتي فانه تعالى مصدر الانكشاف بنفسه في ذاته والاشياء متميزة فكيف بذاته تعالى
 المتعلقة بهذه الايمان الثابتة وهذا التعلق النسبي المنسب قد يسمى علما ايضا فالعقل شريعة وصيغة تعالى به وهذا هو
 مراد الشيخ الاكبر خليفة الله تعالى في الارضين رضوان الله تعالى عليه من قول ان علم الباري غير محل نسبة واضافته
 واندرج التدافع بين هذا القول وبين ما قال ان صفاته في الايمان نفس ذاته تعالى وهذا هو مدبر الصدوق في الكلام
 ومثله الكلام في كل صفة وتعيينه ان صفات الباري كلها لنفسه فانه تعين ان مصدرها لنفسه واندرج نفسه علم الى

علم الى ما به الاكثاف وقدره ابي مبداء التأثير ورحمته الى مبداء التفصيل والاحسان وهكذا فلهذا تعلق بالايمان من
جهة الاكثاف وتعلق اخر من جهة التأثير وتعلق اخر من جهة التفصيل والاحسان وهكذا في كل صفة فهذه النسب
المختلفة من لوازم فاته تعالى وبما يطلق اسم الصفات على هذه النسب وهذه نسبت موجودة في الايمان انما هو
مصدر اقبال وهو ذاتي وذا دفع في بعض عبارات الشيخ عبد الرحمان اجماعى قد سره ان الصفات عين في
الخارج زائدي في اعتبار العقل ثم الذات الحققة اذا انصفت بهذه الصفات من الازن بالذات فالذات الموصوفة
بكل نسبة اذ لينة فالذات الموصوفة بكل نسبة نسبتة اسمي اسما فاعلم الذات المنكشف عنها الاشياء القدير
الذات المرشدة في الايمان والرحمان الذات المنفصلة فالذات الموصوفة بنسبة من هذه النسب اسم وكل
تقصي ظهر اثاره في عين من الايمان فالعين الذي ظهر فيه اثار اسم يقال له منظر ذلك الاسم ولله الكلام
عمر من بعض مبداء الاكثاف في بنفس فاته الحقة وليس منظر في كونه مبداء الاكثاف في الى امر اخر وكونه مبداء الاكثاف
هو اصفه الكمالية لكن لا بد للاكثاف من ان يكون منكشف بهذا المبداء وهذا لا يضر في ثمانية المبداء وكما ذكره
هذا كما ان القدرة تقضي إمكان المقدور ولا يتعلق بالمتعبد لعدم صلوة وتعلق القدرة وهذا لا يكون نقصا في القدرة
فيمش في ذلك اسما ما هو لا شئ محض لا يصلح لتعلق الاكثاف فلا نصير في كمالية المبداء فثبت ولا تكن محلا للمركب
الشيطنية **المقصد الرابع** في تقسيم الهبة **قوله** فانه في الحقيقة ليست اجزا يعني ان الاجزاء العقلية متحدة
مع الكل ذاتا وجودا فليست اجزا حقيقة او اجزا مائة التاليف وليس المراد ان الاجزاء العقلية امور انشائية من
قبل ساير الانشائيات وذايتها على سبيل المسامحة كما قد توسم وعاصل الاية اذ ان الاجزاء العقلية لما كانت متحدة
ذاتا وجودا لم يصدق عليها الاتياف فقد خرج المركب العقلي من توليف المركب ودخل في توليف البسيط فانه
توليف المركب جمعا وبسيط متعاقد يظهر لك من هذا ان ما في قوله ان ما ذكر في توليف البسيط والمركب يصدق
على البسيط والمركب الغفيلين من التسامح والتسابل قال في الحاشية والقول بان الاتياف منها على سبيل عموم
المجاز مكلف وجه المجاز ان يراد بالاتياف معنى اعم من التاليف والاتحاد ولا يظهر وجه المكلف الا ان الاول
التوليف الاشترا من استعمال اللفظة المجازي **قوله** فيصدق على المركب العقلي ان لا يخفى على المستيقظ ان المركب
العقلي ما هو مركب عقلي لا يصدق عليه انه ياتهم من الاجزاء وان صدق عليهم من جهة التركيب الخارجى والايادى

كان من جهة خروج المركب العقلي ما هو مركب عقلي لا يصدق عليه انه ملتزم من الاجزاء وان صدق عليه من جهة التركيب
 الخارجى وايضا انه المحقق لا يبرى في هذا الكتاب التلازم والقول بالتلازم لم يظهر من المصنف فكيف يعنى
 كلاًهما على التلازم على ان الابطح في المقام بان يدرك التوليف على كل مذهب جسيما في بيان الاختلاف ولعل احد هذه
 الوجوه قال في الحاشية لا يخفى ما فيه من السعد الحق ان هذا من التوليفين الخارجيين منها ولا يصدق على العقليين والضم
 لا يصدق لتوليف المركب على المركب التحليلي انتهى لم يرد بقوله والحق ان المقصود بهذا التوليف المركب البسيط
 الخارجين فقط فانه لا يلزم من اجزاء الكلام بل المقصود ان يبرهن التوليفين بسيما في الحقيقة الاولى حتى يتوليف المص
 هما مطلقا وبسيط المركب لا يصح بحال فاعلم فيه وقوله وايضا لا يصدق على عجب فانه ان اراد بالمركب التحليلي
 المتصلات من الاجسام والمقادير فليست مركبات اصطلاحا ولم يقصد فاول المركب الباني في هذا المقام
 فلا يضر عدم صدق توليف المركب عليها وان اراد به المركب العقلي اقتدا بالآخر من هو المذكور في اصل الحاشية
 لا يضر قد بر **قال** الشئ قد سره فلا بد من وجود البسيط لان الحدود اى السعد والحق هذا لا يخفى في المركب
 فانك قد علمت ان الاخر او العقلية متحدة في الوجود والذات فلا تعد هناك حتى يلزم وجود الواحد
 المركب واحد لكن اتحدت فيه الاخر اى فصيح التحليل لا الى نهاية التكميم لان معنى على التلازم ثم انه يرد ضم
 في المركب الخارجى المعاني الاخر اى انه ان سرى الواحد الحقيقي فلا يتم وجوب اشتمال المركب عليه وان
 اراد اعم منه ومن الاضافى فسلم لكن لا ينفع وهذا منع المحقق الدواني وقد دفع فيما سبق فتذكر **قال** كان
 المركب من البدن والنفس الخ قد يقال التركيب من النفس والبدن ليس حقيقيا لان التركيب من
 المحرور والماوى غير معقول ولا يخفى ان هذا مجرد دعوى لا يعنى من الحق شيئا من دون اقامه البرهان
 واستدل بتوحيده المركبات الخ فيه ان وقوع تجريد المركبات او البساط جرح من ولعل بالمدعى انها دور وسوم
 فان الجسم مشبه بالعرض العام والفصل بالخاصة وينفع المتعاقب غير جدا **قال** واستدل عليه بان الجسم الفصل متجاوز
 ان المحرور اى قوه اصل الدعوى فلا يكون فلا يكون متشابها لان من يستلزم لا يسلف فاقم **قال** وحتى تعلم
 بالضرورة الخ الحال في الحاشية ضرورة ان خصوصية هذه الهيئة مفهوم غير خصوصيتها مفهوم اخر وقد يقال ان عدم
 المكان اشراج مفهومات متعددة من مثار وواحد ممنوع الا ترى ان ذات البارى تعالى قد نفس ذاتا حده

واما ساجدة في شريح منها صفات كثيرة وانت لا يدب عليك ان المقصود ان الذات الواحدة التي لاكثر
 فيها اصلا لا يصلح ان يتشريح منها امور كثيرة ثابتة لها في مرتبة الذات بان يكون هذه الكثرة تمام حقيقتها ويكون
 كل واحد واحد من المقهورات المتشعبة بعض تلك الحقيقة وهذا ضروري اذا امتنع امتناع المقهورات الكثيرة بهذا
 الوجه عن الواحد بحيث فتحي يصح الانتزاع بهذا الوجه لا بد من التكاثر في مرتبة الذات فعدم التكاثر لا يوجب
 التركيب الخارج واما العكس فلا يظهر من هذا الدليل ثم ما ذكره واكتفى كل ما متينا الا ان المناقش ان
 يقول لما جاوزتم الاتحاد وبين الحقيقة الجوهرية والفضلية في الوجود بل في الذات وان الجنس يتحد مع الفضل ويصير
 هو وان النوع امر واحد فذلك الواحد بعينه الجنس وبعبارة الفضل في لا بعد في ان يصير هذا الواحد موجودا
 دون كثرته فيه ويكون مصداقا لغيره المقومين في مرتبة الذات من دون كثرته فيها نعم لو سلم الكلام على
 ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا وان الاتحاد بين الجنس والفضل ثم الكلام لان انتزاع الكثرة عن مرتبة الذات
 بحيث يصير مطابقة لما لا يتصور الا ان يكون هناك كثرته في مرتبة الذات لكن حجب الشيخ وامثال المحشي
 مسنون على ان الجنس والفضل متحدان وجودا واما مسنون الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى **قوله** ولا
 استحال في ان يكون بشي واحد من اجواب عن استدلال القائلين بتفارق التركيبين فاحصل ان الاستدلال
 الخارجية والحد بالاجزاء انه منته متعود بالذات متغاير لان الاعتبار لان الاجزاء الذمعية هي الاجزاء خارجة
 ما خروا لا بشرط شئ فانها غير متماثلة بالاعتبار وتعد والحد والحقيقة الجوهرية واحدة المتغايرة بالاعتبار لا
 فيه وتغير استدلال المستدل ان الاجزاء الخارجية متماثلة وجودا واما وجعلها لهذا قد تقدم احد ما يقتضي
 الاخر ويقتضي الاخر ما كان بهذه الاشان لا يتحد اصلا لا وجودا ولا ذاتا ولا جعلها وهل هذا الا كما يقال صاير
 اننا لا يمكن فيه ذلك بان اعتبار اخذه واذا امتنع الاتحاد بينهما ولو اخذت لا بشرط شئ امتنع الخل بينهما
 كذا بينهما وبين الكل فلو كان لمية واحدة اجزاء خارجة هي تمام متبناها اجزاء غفلة هي تمام متبناها اذ كانت
 متماثلة وتعددت الحدود والحقيقة التماثلية فيعلم تعدد الحقائق التماثلية في الذات والوجود في المرتبة في الرب
 ودليل العقل المتوسط لا يقبل بعده مكاثرة فاضح وسنعود الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى **قوله** وما وقع من تقدير
 السابط في اجواب عن استدلال الدبيب الثاني واطلعه منع تحدي السابط حقيقيا بل تعرفات السابط كلها

سوس يقال لها الحدو والمجاز والعلاوة تشيد العوارض بالاعتبات **قوله** قال الشيخ ابو علي في تعليقاته الحدو اجزاء
 اثنى عشر الماد بالاجزاء والافراد الخارجية كما ان الماد بالبيسط البسيط الخارج على ما هو متبع في التائيد والمحصل ان
 الحدو يكون الاجزاء الخارجية بل تنقسم منها الحدو والمحدو ولا يكون الاجزاء كما اذا كان بسيطا خارجيا فانه قد يقدم فيها
 نقلنا من كلام الشيخ ان اجزاء الحدو باهي اجزاء للمحدو لا يكون بعضها محمولة على بعض ولا على الكل الذي هو الحد بل يمكن
 بجمع هناك شيئا يقوم مقام الجنس شيئا مقام الفصل يعني ان البسيط شئ واحد نفسه الجنس ونفسه الفصل
 انما ومحص ليس هناك اجزاء ليست منها البسيط والعقل يخرج له مادة وصورة ليقوم مقام الجنس الفصل
 قد يكون التام عند العقل لا يجب الاتق فلا يكون الاجزاء حقيقة بل صورة وجودا واما في الذي يقال له
 الاجزاء والذاتية قال الشيخ في الفصل المعلوم وبينان الفرق بين المادة والجنس من المبادى الشفاد واما في البسيط
 فمعنى العقل لفرض هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرنا قبل هذا واما في الموجود فلا يكون منه شئ متميز هو
 جنس شئ بمادة فقد خرج الى اصل البسيط ليس له اجزاء متميزة عنهم منها البسيط كما المادة الصورة الا في اعتبار
 العقل واخره بخلاف الحد فانه لا يمكن له اجزاء متميزة عنهم منها الحد وعلى هذا فلا تأيد في كلام الشيخ واخره ان
 الحد فانه لا يمكن له اجزاء متميزة عنهم منها الحد وعلى هذا فلا تأيد في كلام الشيخ على ان البسيط لا حد له بل هو
 بكلامه على ان البسيط له حد حقيقي لم يكن بعيدا ثم نسبة التلازم الى الشئ لا يمكن من كل فانه قد صرح في الشفاد ان
 المقدر احسن وان ليس له وجود وهو مقدار فقط بل زيادة وكذا جرح بان اللون جنس ليس له وجود وهو لون فقط
 فيكون هذه المفاهيم اجناسا ولا يمكن اخذها مساو فانها انواع المذبح تحتها بسائط خاتمة مركبات وبنية وتصحيح
 ومقدربا حيث فيه بان المقولات العرفية اجناس على لينة وصرح ان الاعراض ليست مركبة من المادة والصورة والذات
 يظهر من كلام الشيخ ان مذموبه المذهب الثاني سوا كان باطلا او حقا فمذموبه **قوله** قال الشيخ ابو نصر في تعليقاته البسيط
 في هذا الكلام من ان البسيط على ان البسيط الخارجية بسائط وبنية جنس لها ولا فصل فلان تلك جنسية المقولات
 القول تركيب الاعراض من المادة والصورة بعيد ولم يجعل كلامه الى حتى يتيقن ان مذموبه ما ذا **قوله** والاقسام على ان
 ايج قد اخذ البسيطين مع احد المركبين مع احد البسيطين وهذا لا طائل تحتها ولذا قال في الحاشية تفصيل هذه الاقسام
 مختلف اعتبارا بل لا اختلاف فيها الا لفظا بل الاقسام على المذهب الاول ثلثة وعلى الثاني اربعة وعلى الثالث اثنا

اشنان **قوله** وما ذكره في تفسير المركب ايج هذا هو الاشكال الذي قد مر **قوله** وفي التصور التفصيلي انما يعلم الحد في حال
 في الحقيقة عدم صدق بعض الاجزاء في حقيقة انما هو في الحقيقة حقيقة الحد من حيث هو حقيقة اعتبارية ولعل قصدنا
 دفع ما يرد ان اجزاء الحد بعضها محمول على بعض فلا يكون اجزاء حقيقة والحق انه لا يرد ولا حتى يحتاج الى هذا التكلف
 اركنية لذلك قد علمت سابقا ان الحد من حيث انه حد لا يتحمل اجزاءه عليه ولا بعضها على بعض اولا اتحادا في الوجود
 في هذا النحو اصلا قد مر **المقصد الخامس** في تقسيم الاجزاء **قوله** يحصل له الاف ام اجم قال في الحقيقة التقسيم على قول
 المصنف ثنائي وعلى المشهور ثلاثة وعلى الاظهر ثنائي فقطه الاف ام بالنظر الى التقسيم المشهور والموافق مع المشهور
 والكتاب العقلي بالنظر الى تقسيم المصنف انتهى ارا وبالموافق مع المشهور الموافق في اسم المقدار **قوله** لانه لا يكون
 الا في المركب اجم لعل ارا ومن الموصوف الموصوف ومن الصفة العرض والافلا يصح الحكم عليها باتساع تركيب الماهية
 من الموصوف والصفة فان البهولي موصوف والصورة صفة فتأمل **قوله** فالاجزاء المقدار اخله شملت اجم هذا
 غير صحيح لان المصنف في المقدار اخله بالصدق بعضها على بعض وفي المشهور ما يكون بينهما عموم مطلقا وعلى كلا التقديرين
 لا بد فيه من الحمل فلا يكون الاجزاء عقلية والتقديم العلي لا ينافي الحمل الذي يكون في الصفات الاتري البهول
 محمول على المفومات مع ان المفومات على ما هو المشهور لان حمل الصدق على ما يشمل الحمل الاشتغاق فيقول
 المحقق ان المقدار اخله من الاجزاء العقلية فتأمل **قوله** وقد نظر لاختلاف جهة العموم المفوض كذا في الحقيقة ينبغي ان
 جهة المفوض في كل مخالفة لما في الاخر فمن جهة المفوض كل يرض ايهام الاخر فلا دور **قوله** والحق انه اذا كان احد
 الاعمق خراج هذا انما يدل على ان الماهية لا تتركب من اعمين من وجه من جهة عمومها بل من جهة خصوصها وهذا
 عموم الاخر وهذا غير المدعى فان المدعى ان الاعمق من وجه لا تتركب منها ماهية حقيقة اصلا لا من جهة عمومها ولا من
 جهة الخصوص كما سيظهر لك في المقصد العاشر ان شاء الله تعالى **قوله** كانه ارا وبالمناظر العقلي لا يكون كل منهما
 محمولا في ذاته ان ارا بالمحمول المحموس بالذات كما يدل عليه قوله فان المحموس هو الجسم التعليمي وعوارضه فعلى ما مضى
 لا يصح الضمان في المركب بالبدن والنفس فان البدن ليس محمولا بالذات انما المحموس الجسم التعليمي وعوارضه
 اولا لا لوانه لا يمكن انما هو الحقيقة وان ارا وبالمحموس اعم ما هو محموس بالذات او بالعرض فلا يصح تحميل المتأثرة
 في العقل البهولي والصورة فان الصورة محموسة بالعرض فتأمل **المقصد السادس** الماهية المكننة بل يمكن قوله

ام لا قوله وانما هذا المستدل اراو جميع قال في المحال سلبه هو ضيقه ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري واجب فلا يمكن ان
 يتعلق به الجعل لانه لا يتعلق الا بما هو ممكن ولو سلم نعلقه به فعند ارتفاعه لازم سلب الشيء عن نفسه الذي هو متقابل و
 نقض لثبوت الشيء لنفسه وهو محال يجب الواقع فقط بل يجب الفرض ايضا وانما دفع نظر المستدل مرجعا الى استحالة
 لا الى تعليق الجعل بثبوت الشيء لنفسه كما دفع نظرا في المحصل نعم جاز سلب الشيء في نفسه بمعنى رفعه باكتماله بخلافه
 الذي هو تفرق الشيء في نفسه فاسلب البسيط والسلب العدم والى كلاهما استحالة لان السلب العدم في فقط انتهى وان
 لا يذهب عليك ما يذهب من الاختلال لان كون ثبوت الشيء لنفسه واجبا ممنوعا كيف وقد تقرر ان ثبوت الشيء
 للشيء مستلزم لثبوت المثلث وان ما به لا شيء لا يصلح لان ثبت له شيء وكل مهية امكانية جارية اعدام
 والبسطة بثبوت البسطة لا مكانية لنفسها جارية الانتفاء بارتفاع مصداقه الذي هو تفرق المهية فلا يكون واجبا لان
 انواعه لا يجوز عليه جميع انحاء العدم والبسطة وانما جاز العدم والبسطة على الذات اتفقت الثبوت وصدق نقضه
 الذي هو سلب الشيء عن نفسه سلب الشيء عن نفسه جازير ممكن نعم لا يصح ثبوت هذا السلب على طريق الاكالات العدم
 لان الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وعند ثبوته لا يمكن السلب لنفسه فتصور فاسلب البسيط والعدم والى
 كلاهما استحالة ثم قد يرغم نعم لو قيل بثبوت العدم منقطعاً عن الوجود وقيل لوجوب هذا الثبوت وعدم ايجابه الى
 مقتضى كان ثبوت الشيء لنفسه واثباته واجبا وسلب الشيء عن نفسه مستحيلاً نعم محموله ثبوت الشيء
 واثباته يجعل متعاقباً بعد محموله الذات يستعمل قطعا والافرم انتفاء هذا الثبوت بانتفاء جاعله مع ثبوت
 في نفسه وهو محال فالجواب ان ثبوت الذات لها وثبوت الذاتيات لها فيجعل الذات لان انتفاء
 هذا الثبوت بانتفاء الذات يمكن دون انتفائه مع تفرق الذات فنجح الى حامله يجعل هذا النموذج من الانتفاء وليس
 ذلك الخليل الامور الذات فهذا الثبوت محمول يجعل الذات ثم هذا الثبوت حكايته عن المهية المتفردة فمحمولها نفس
 محموله هذا الثبوت اذ لا معنى لمحمولية الثبوت الذي هو امره مستقل حاك لا محموله تفرصه اذ بحيث يصلح معونها
 لهذا الثبوت ويصح انتزاع هذا الثبوت عنه فاذا كان المحمول نفسه تقرر المهية جعلها بسيطا بهذا الجعل البسيط فالحال
 المولف بالنسبة الى هذا الثبوت بالذات والكان المحمول بالذات موجودا والمهية بهذا الجعل بالذات جعل مولف
 بالنظر الى الوجود وجعل بسيط بالعرض بالنسبة الى تفرق الذات والمهية جعل مولف لهذا الثبوت بالعرض بالثبوت

هذا ما يقتضيه الفحص في هذا المقام ثم من الاعاجيب التي لم يسبق عجز مثلاً ما في الاثر المبين حيث قال هلكت نقول ان
 المتحقق ان سلب الشئ عن نفسه انما يتبع مطلقاً اذا كان وجود الشئ عين مبدئية فلم يتصور عدم اطلاقها في المبادئ
 فانما مع تمنع اعتبار الوجود فقط او بفتح سلب المعلوم من نفسه فضلاً عن الذاتيات وربما يصدق السالبة بانقار
 موضوعها وذات الممكن لا ياتي بالعدم ولذلك لم يكن شئ من الكمالات بهو بولته فكيف يستقيم عدم حمل المجلد
 الشئ نفسه بينه وبين ذاتياته ثم قال بعد كلام فراجع ان غلط الذات والذاتيات لا يمكن مقتضى او اقتضا ليس
 النظر الى المبدئية من حيث غير ممكن الاصلاح ان يكون بعينه خاطأ ذاتياتها واما ما يلحق فانما يلحق من قطع مقتضى او
 نقول ان ان ان اوجبه ان لا يجوز صدقها الى المجلد من جهة الخطأ وان اجمع لحاظ تغير الموضوع فالتبدل عما هو
 ذات الموضوع لميت اقول الصدور من العلل بل التفرق فقط حتى لو امكن التفرق من غير ذلك من غير ذلك الكافي على ان ذلك
 ايضا ليس من جهة خصوص الخطأ باعتبار خصوصية الطرفين بل من جهة استدعاء مطلق لطبيعة الربط الالهي في ذات كون
 صدق خصوص المجلد في ذاتيات المبدئية خصوصية حاشية الموضوع والمحمل على محورية نفس المبدئية وصدورها عن العمل
 انما هو ما يجرى على سبيل الاتفاق من جهة عدم تغير المبدئية الا مكانية بنفسها ومطلق كون الربط الالهي بالذات
 من جهة خصوص الخطأ وخصوصية حاشية المجلد فلا يجمع الى توسط مبدئية مولف للخطأ بين الطرفين ولا الى اعتبار حمل
 بسيط للذات فالعامل يفعل مبدئية لان ثم بهو بنفسه ان اوجبه ان لا يحمل مولف اصلاً وان بنفسه ذلك المجلد
 البسيط انتهى كلامه هذا كما نقل عنه مشتمل على الاستدلال بان النظر الى المبدئية لا يمكن استدعاءها من نفسها وعن ذاتياتها
 فلا يكون ثبوتها محمولاً على اخل بان الحاجة لميت الا الى تغير المبدئية لا الى مجموعتها وصدورها لكن بالنظر الى مطلق الخطأ
 الالهي لا بالنظر الى خصوص الحاشيتين فليس ثبوت خصوص الذاتيات للذات بما هو خصوص هذا الثبوت مضاف الى
 ان تغير الصادور عن العامل فصاحبه هذا الثبوت بما هو هذا الثبوت بصدور المبدئية الحاشية وانت لا يدعيب عليك باقي
 هذا الكلام من انقطاع الاستحاف وهو مستمر على عاود الشئ وسنستدعيه من اختراع الاقوال الشبهة المرفوضة
 الا تأويل السطحية المتوهم على سبيل رفع انقطاع الى الباري عز وجل القويم وادعاء نوع من الغنى عن موطأ على
 العموم وانما في الاستدلال فلان ما اذا اراد ان اراد ان لحاظ الذات غير منقطع عن لحاظ الذاتيات فهذا لا وجوب
 انقطاع الى المقتضى المصدر ان اراد ان لحاظ الذات حاكم بان سلب الذاتيات والذات غير ممكن حتى يكون الالهي

واجبا استغناء من المتعقضي فهو ممنوع فان لحاظ الدلائل انما حكم بثبوت الدلائل لها بالبدئية واما ان هذا البتة
واجب او ممكن فلا حكم بالبدئية بل جوازها بان النفي حكم بامكانه والافاضة الى ما على هذا ظاهر جدا لكن من لم يجعل البتة
لنورا فالنور من نور واما في الحل فلان القول ببقائه في البتة الى التفرع المتفرع الى الصدور من دون افتقار
البتة الى الصدور بل هو على انار المبدأ والاحمال ما فرغ استماع العامة فضلا من الفاطمة سلطت بالصدور وبتة
والبدئية الغير الملائمة ان مفقود المتعقضي ثم الذي حكم بالنظر الدقيق والمدرس النوبي بالاسماء عليه تحقيق ان فاق الصدور
بعينه فاق البتة فصدور المصدور بمصدق والصداق فالاعتراف بمجموعة تفرعات اعتراف بمجموعة ثبوت الاعتراف
بل رتبة وشبهة فاذن قد يمان لك ان لم يمت في هذا المنة الا باطل ثم سلك هذا الطريق للبيان على الوجه
للكذب صورة الصدق والبرهان في جميع الجوانب المضاعف في البصائر انفا وسبيل كل واحد وقال فيما نقل عنه صدق
سلب مفهوم ما من شئ من حيث هو انما يخرج صدق حله عليه ايجابا الى مقتضى واقضاه ولو كان صدق ذلك السلب
من جهة ان الموضوع بحيث لو لم يفسر فانه من حيث هو لم يستغنى بالنظر الى ذاته ان ينبع ذاته عن المحمول الا اذا كان
امكان صدق السلب من جهة المبدأ وان الموضوع لانه ليس ذات ومن السبب ان يحكم سلب الصدور من
نفسه ومن وابتداء عنه انما هي من الجهة الاخرى من جهة امكان المفارقة بالنظر الى ذات الموضوع من حيث هي
وهذا يستجف جدا وليس من المتحقق عند المترعين فضلا من ان لعين ان هذا امكان السلب ما يوجب كان
لوجوب امكان البتة على ما تقرر في الطبقات واذا كان الثبوت ممكنا لا بد من موجب يحيل في النحو من السلب
تصدق السلب ما يوجب فرض كان محجوا لا يحجب الى جعل الجاهل غايته ما في الباب ان المجعل هو جعل الذات
فانه هو المحيل فيه السلب او لا يشك في ان المركب انما يكون بطلان الاجزاء والاطلاق منع تفرع الاجزاء
فلم يخرج المركب الى محيل لعدم على الاجزاء لا الى جاعل اخر ولا يمكن ان يقال ان جواز المبدأ على المركب ليس
بالسائر عن تفرع الاجزاء بل بطلان الاجزاء على احتياج الى جعل جاعل فكذا هنا فاعمل ما لا صدق ولا تنسفت الى
ما قيل ويقال **قوله** لم يقولوا بانها غير مبدئية قال في الحاشية لعل بعض المحققين يسمي المجعل البسيط بالمجعل الابداعي
اخذ من ذلك كما قال التاثير قد يكون اثر عينا اخرى باضافته الاثر على القابل لصدور الاعراض على القابل لما
اذا وقد يكون ابداعا اعني ايجادا وليس من السبب وعند صاحب التبريد هو جعل بسيط مقدس عن ثواب الكثرة

شئ بغيره انتفاء المحرورية

الكثير متعلق بالذات بالشيء فيكون له في الحقيقة ما يشترط في بعض اوصافه كونه شيئاً
هو الموجود او غيره انتهى في كلام هذا المحقق إشارة الى ان الجعل المؤلف لا يدر فيه من قابل مقرر محدد متصف بالشيء
الصيغ لا يجعل الشئ متفرداً بمصوغه وهذا ظاهر جداً فان تقرر شئ شيئاً لا يعقل الا ان يكون للشيء الاول تفرق قبل
الاتصاف بالشيء في فعله الجعل المؤلف انما يتعلق بالموجودية او كان لها تفرق قبل دون الاتصاف بالموجودية وهذا
التفرد انما تقرر في الوجود فالحال على تقدير هذا الثابت الذهني موجود في الخارج او يكون تفرده كماله اذ اهل التحقيق و
قد مر من قبل لكن على الاول لا بد ان يكون الموجود الذهني محمولا بالمحل البسيط وهو خلاف مسبب المثبتين واما ما قالوا
ان الحال على جعل الاشياء المحض متصفا بالموجودية فيصير موجوداً فيها كالموجود المستقيم وكذا الموجود السليم
الضرورة بل يجب بعد ذلك تلك المبهمة في الكلام بدل على ان هذه الضرورة ليست ضرورة ذاتية بل ضرورة مشروطة
بتفرد المبهمة في الخارج استغناء كون تلك المبهمة مبهمة عن جعل الخارج مطلقاً انما يقتضي الاستغناء عن جعل متنافٍ يجعل
تفرد المبهمة في قدره الحق وبطل ما كانوا يصنعون **فصل** ثم السلب منها ليس مقابل الايجاب اجمع فدرج البعض ان المراد
هنا بسلب الشئ من نفسه سلبه في مرتبة الذات مقابل الايجاب في المرتبة ولا شك في الاستحالة مع تفرد الوجود
ولو كان بثبوت الذات لنفسها او الذاتيات لها محمولا يصح سلب الذات عن نفسها وسلب الذاتيات منها في مرتبة
الذات وهذا محال وفردوه المحسوس بان الكلام منها في ثبوت الذات لنفسها والذاتيات لها بمعنى اتحادها
بمعنى خبرتها او ثبوتها فلو كان هذا الثبوت يجعل الحال على ما يمكن عند ارتفاعه هذا الثبوت بل تنقيده هو سلب الاتحاد
لا سلب العينة والخبرية مع ما صح الملازمة فلا بد من العمل على السلب بمعنى سلب الاتحاد لا بمعنى سلب العينة والخبرية
هذا وسلك تقول ان خبرية شئ شئ انما يعقل اذا كان لذلك الشئ تفرع وجود من الوجود ضرورة ان المعدوم المطلق
والاشياء المحض لا يصح عليه حكم ثبوتى اصلاً وقد عرفت المحسوس في المصداق ان الوجود مشروط بالخبرية في اذالم يكن المبهمة
تفرع وجود من الوجود لا يصح الثبوت في المرتبة لانها مصداقه وهو العينة او الخبرية عند كونها شيئاً محضاً بطريق
السلب في المرتبة عند عدم تفرع الموضوع في الاوجه للعدول فان المنع على سلطان اللازم لا يلزم على كل تقدير فالجواب
ان انتفاء التفرع للموضوع من الخارج لا يوجب ارتفاع الثبوت في المرتبة بل يكفي ملاحظة المبهمة لثبوت سلب الثبوت
في المرتبة محال مطلقاً سواء تفرع الموضوع في الخارج ام لا ولو كان بثبوت الذات او الذاتيات محمولا لصدق

سلبه ومرتبه الذات وج التوجه منع لطلان لازم فتأمل تأمل صادقاً ان مقصود المستدل ان ثبوت الذات والذات
 في الخارج لو كان يجعل صدق سلبه في مرتبه الذات فان ارتفاع الذات عن الخارج لا يوجب ارتفاع الثبوت في المرتبه
 بحيث يلاحظ المبهمة للثبوت في المرتبه فتأمل تأمل قال في الحاشية لا يصح الملازمه المذكوره في الدليل وذلك لانه لا يلزم
 تقدير ان لا يتعلق الجعل بالاثبات ان لا يكون الانسان من حيث هو ان الله ان يقال كلامه في مرتبه المبهمة
 فهو في المرتبه المتأخرة عنها من غير شك ان مرتبه لعلق الجعل وعدم تأخره عن مرتبه المبهمة فاول ما يمكن ان يثبت
 عند عدم تعلق الجعل بنا لم يكن في مرتبه لاثباته من حيث هي انتهى وجه الصعيف ان القدر الضروري ان ما هو في
 مرتبه الذات يلزم ثبوتها لذات ايها المفرد ولا يلزم من ذلك ثبوتها عند عدم تقرر الذات لمعيها المحضه فارتفاع
 الثبوت لطلان الذات لا يوجب سلب الثبوت في مرتبه الذات اي سلب العينه والجزية وهذا ظاهر جد التحقيق انك
 قد عرفت ان مصداق الثبوت في المرتبه ذاته الثاني للثبوت في المرتبه لازم ايما وجدت تلك المرتبه فان وجدته
 في الملاحظ ثبت الذاتي فيها وان وجدت في الخارج ثبت فيه فلو كان هذا الثبوت مجموعاً لكل في الملاحظ مجموعاً لكل المرتبه
 في الملاحظ وفي الخارج مجموعاً لكل في الخارج فاذا ارتفع عن الخارج الجعل والجعل ارتفع هذا الثبوت عن الخارج دون
 الملاحظ لان اللازم بارتفاع الجعل والجعل صدق سلب الذات عن مرتبه المبهمة في الخارج وان بقي ثبوتها في الملاحظ فليس
 ولا يلزم عدم ثبوتها في الملاحظ فاللازم غير مستحيل المستحيل غير لازم فالاولى ان يورج على سبيل التوريث **لعل المقصود**
 منه ان الجليات سواء كانت بسيطة او مركبة هي قال في الحاشية هذا التفسير موافق لما هو المشهور لما اورد المصنف في تحرير
 المسئلة على كل حال واما تعبير الشئ قدس سره عن عبارة النفس ليس عين ولا اثر في لقب القدم انتهى الشئ
 قدس سره محل كلامه على الدعوى الجزئية زعمانه بان الدليل المذكور لا يثبت الا الجزئية فانه انما ثبت كون اتصاف
 الموجود بمحمولة وهي مبهمة مخصوصه فلم يلزم مجموعية الجليات كلفه باللام مجموعية بعض الجليات واور على انه المحقق
 قدس سره اولا بعدة عن عبارة المصنف وهذا ظاهر فان محل قوله على البعضية بعد كل البعد ثانياً من حفظ المشهور وعبارة
 هو الذي اشار اليه المصنف بقوله بما لا يقبضه تقرر الكتاب كما اورد المصنف في تحرير المسئلة والمشهور بان
 احد المذاهب التي تمحل المذهب الثاني على ان تقول بالجعل البسيط والكاف يمكن في كلام المصنف ان لا يكون محل ما هو المشهور
 عليه على ما نقل قدس سره لان الاستدلال المثار لا يقول انها البسيطة فلانها ممكنة هي لا يفيده خصوص الجعل البسيط

فان امكن البسيط انما يخرج الى محل الجاهل مطلقا او كان جعله بسيطا او مركبا وعلل هذا لم يفت الشارح في تقرير
 هذا المذهب الى جعل البسيط لان هذه المذهب الثالث اعاد بعد الاتفاق على جعل المولف في رتبة اما القول
 بالجعل البسيط الخارج من هذه المذهب غير المذكور شيئا وقد فصل في حاشية شرح حكمة العين وبين الخلاف الموافق بين
 والشايعين فقال **قول** وما ذكر من الاستدلال هو الزام الخ قال الحاشية هذا الزام شهير من العالمين بالجعل البسيط
 على العالمين بالجعل المولف وفيه عدم تصوير معنى الجعل المولف فانه بمعنى جعل الشيء شيئا واثره الهيئة الخلية اي الانعكاس
 من حيث هو اذ لا يلاحظ المفضلين وغير مستقل بالمفهومة وهذا الاول الى الجعل البسيط وجعل الشيء انتهى اراوا بقوله
 اثره الهيئة الخلية الخ ان اثره معا وهذه الهيئة الذي يصح عنه الحكاية بها ذلك ان تقول في الزام العالمين بالجعل المولف
 ينتهي بالآخرة الى الجعل البسيط لان المجموع على هذا التقدير انصاف الهيئة بالوجود فاعثر الجعل صورة الهيئة موجودة
 ولا شك ان الاثر للجعل هو معنى فاعثره الذي هو معناه ومصادقه امر معنى وليس النفس تصور الهيئة وليس هناك
 شيء يكون مصادقا له سواء اذ لو لم يكن المصادق لنفس الهيئة المتصورة بل يكون من حيثية زائدة داخل في المصادق وكل
 حيثية زائدة يكون متناصرة عن الوجوبية ولا اقل من ان يكون معها اذ من الحال ان يصف الاشياء المحض بصفة متبوعة
 اصلا فلا يصح دخولها في المصادق وكل حيثية زائدة يكون فاذن مصادق الموجودية بنفس الهيئة المتصورة فيكون مجموعها
 فقد زعم الجعل البسيط انقول بالجعل المولف فتم الزام فافهم **قول** وفيه نظر قابل ان تقول الخ بمعنى ان المجموع منفرد
 العالمين بالجعل المولف الهيئة الخلية ما بها حكاية واثره معاد ما هو صورة الهيئة موجودة لا الانصاف ما بالهيئة
 وسخوة ولا يكون اثره نفس انصاف وخروجه من العيس المفضل الى الابس حتى يلزم الجعل البسيط وهذا ظاهر
 جدا فلتايم الزام الابرار الى ما ذكر من الحق الصريح فافهم **قول** فلا بد ان انزل في مجموعها الهيئات الممكنة الخ قد
 وقف المحشي على ظاهر اللفظ المورد ولو اورد بان الكلام في الهيئات الموجودة في الخارج بان انفسها مجموعها وانصافها
 بالوجود الذي يلزم من الزام المذكور لو تم مجموعية هيئية الانصاف الذي لا وجود له في الخارج فلم يتم الزام نعم لو لم يتم
 استحالة اخرى هي ان لا يكون اثر الجعل افعالها وهذا اشكال اخر لو تم والكلام في ان المذكور بعد تأمل يكون الزام
 قنابل بل المذكور الزام لا قنابل **قول** هذا اذا كان الشخص مركبا الخ يعني ان الشخص اذا كان مركبا في الخارج من الهيئة
 والشخص يصح انقول بان المجموع كون الهيئة من شخصه فلم يلزم الجعل البسيط واما اذا كان الشخص عبارة عن الهيئة المتعاقبة

فمحمولة هي بقية محمولية فالاعتراف لمحمولية نفس الهوية التوافق للمحمولة الهية جعلها بسيطا وكذا ان كان مركبا عقليا لان جعل
الكل بموجبه جعل الاجزاء العقلية اتحادا وجعلها دمجاً وبرز ما قال في الحاشية الشخص الكائن مركبا عقليا فمحمولة بموجبه
جعل الاجزاء العقلية اتحادا وجعلها وجودا الكائن من الهية النوعية فمحمولة بالضرورة ثم حمل كلام على تركب الشخص في
الخارج كونه المحمول لنفس الوجود والخاص وهو اعتراف بالمحمل البسيط فكذا شدد عدل على ان المحمل لم يجعل المذهب الثاني
القول بالمحمل البسيط بل الظاهر انه نقل يدنيا اخر هو ان الهية الكلية فمحمولة فربا ان المحمول هو الوجود والخاص المتعين بدار
بناء على ما هو اى الاستدلال الهيات اولاً وجودها على راسهم اذ الوجود عندهم هو الهيات البسيط العتيق هي عين الوجود
الخاصة فتأمل **قوله** كان المراد منه ان المحمل لا يمكن ان يقع ان صاحب هذا المذهب قابل بالمحمل المولف وعدمه ان الهية
البسيطة لا يمكن ان تتعلق المحمل بنفسها اذ لا نسبة فلا يمكن ان لا محمولية اما المحمولية في انصافها نصف رايه عليها كالمحمول
وتحده بخلاف الهية المركبة لان في هذه حقيقة قيام بعض الاجزاء ببعض فهاك بين الاجزاء نسبة فيرض لها الاكسكان
فيصح تحليل المحمل من الاجزاء انفسها ويكون اثر المحمل ضرورة بعض الاجزاء نصفه ببعض **قوله** او المراد ان هذا المحمل
من التوجيه الاول فتأمل **قوله** اشارة الى ان هذه الحقيقة تعليلية مستقلة بالمحمول لا اطلاقية بل بمعنى ان الحقيقة المذكورة
يستت اطلاقية ولا يخرج العامل ان القسم الاول ما يلحق نفس الهية مع لا اعتبار من التفسيرين الباقيين لانها اية بعضان
نفس الهية الهية مستقلة بقيد الوجود وغيره في هذا الكلام اشارة الى ان الانقضاء خارج عن مصداق اللوازم
المصدرة لنفس الهية المنفردة التوجه منها وبين الدائيات بما انها تنقسم عنها مبادى المحمولات لانفس الهية حيث
هي تسمى لا ينبغي فرق بينها وبين الدائيات في المصداق وما اغرب ما سمعت من الكلام المرفوف السوء الخالي عن الافادات
الخاصة عليه انواع البديانات ما في الاقنى الميمن حيث تقفه وقال لم منها لوازم ومصدرة المحمل فيها نفس الهية المحمولة ومضموم
المحمول من اقتضاها من الهية للخط لا الهية المحمولة باعتبار المحمولة باعتبار المحمولة نقلا عن الوجود والمدة اخرها ان استند
لوازم الهية الى نفس الهية من جهة اقتضاها بالخط من غير اعتبار من حيث مطلق الوجود وما يلحق عليه البتة نظراً شخ الصانع و
ربها فان لاحظنا المحمولة انما اجمع البها في صدق المحمل كونها من اطلاقها لا مكانية ولا ذات متفردة ولا مستقلة
الخط الايجابى ما هو مطلق الوجود الايجابى ذلك لا من حيث الخصومية الا بالعرض على قياس ما نعرفت ثم قال بعد فبذلك من الكلام
وان قلنا بطلانية مطلق الوجود فيكون مصداق المحمل من حيث الموضوع المنفردة بالمحمل ومضموم المحمل واقتضاها الهية باعتبار

للوجود فلم لا يكون ان يكون الوجود من هذا القبيل ويكون له المهيئة على مقتضيه لرفع مطلق النظر عنه وان كانت مخلوط بها واما
 لانه لا تجب تقدم مقارنات العلل على المعلول وان اراد انه لا بد من الوجود والمقتضى متقدما على المقتضى فقد صار الوجود
 شرطاً لان ما به تقدم على الشيء بالذات لا بد النوع من العلل من هذا خلاف ما وضعه بنفسه من الوجود لا بد لخل في اعتبار
 المهيئة للوجود واما من المقارنات الاتفاقية فافهم ويذكر في دفع هذه الاعتصاف ما قد اجاب الله في المرصد الاول
 واخرج من محدة ذلك عقدة التشكيك المذهب الثاني انها مجعولة والمعامل المقتضى لنفس المعلوم اقتضاه انما يشترط
 لا يصح الانفكاك ثم جبر المهيئة بين هذا المذهب قالوا المهيئة المعلوم مقتضيه لشرط الموجدية والموجودية من شرط
 الاقتضار كما في سائر العلل وذهب ان المقتضى لنفس المهيئة المتقدمة حال الوجود والوجود من مقارنات المقتضى
 لعل مني الخلاف في المعبر فمن ذهب ان المهيئة محمولة والشرط لعل لنفس المهيئة المتقدمة جعلها مقتضيه للوجود لانها
 صارت واقعية فلا تنطبق في الانصاف بالوجود الى امرها ومن ذهب الى ان المعلوم بالذات انصافها بالوجود
 وذهب الى ان المقتضى المهيئة من حيث الوجود لانها صارت واقعية بهذا الانصاف ولا يقتضي وانه لكان هذا الخلاف
 على الوجه بخلافه ليست صاحب الاتفاق المبين ثم الراي الى الشيخ لانه قابل بالمعبر الموصف والمحتمل استدلال على اشتراط
 الوجود في الاقتضار على تقدير كون المعلوم مقتضيا بعلته وجوده الاول انه لو لم يشترط الوجود في اقتضار المقتضى
 لزم استناد الموجود الذي هو الوجود الى ما ليس بوجوده وهو الذي قاله لا يلزم استناد الوجود والشيء الى وفيه
 ان الملازمة صالحة بل غاية لازم استناد الوجود الى ما ليس الوجود معتبر فيه شرطاً او شرطاً المضمون بقول الثاني ان المهيئة
 نفسها قابلة فلو كانت مقتضيه من دون امرها لزم ان يكون شيئاً واحداً قابلاً وفعالاً وهو محال واليه اشار بقوله
 وكون شيئاً واحداً قابلاً وفعالاً من جهة واحدة وفيه ان المستحيل كون شيئاً واحداً مستنداً وفعالاً لا موصوفاً وفعالاً
 واللازم بينهما هو الثاني الاول فانه مستحيل امر لازم وما هو لازم غير مستحيل الثالث لو لم يشترط الاقتضار بالوجود
 لزم صدور الالزام من دون اعتبار الوجود واليه اشار بقوله صدور الالزام من المهيئة الى ولكل نقول ان المضمون لزم
 استحالة لا بد من ان الاقتضار من المهيئة والوجود من المقارنات لكن الحق غير خلاف لان الوجود هو صدور الالزام
 فلو كان صدور الالزام من الذات نفسها فمضى الوجود وقد صار المقتضى الوجود واليه هو خلاف ما فهم ثم فرق بين
 الوجود المطلق والمطلق الوجود وفرق ان الشرط هو الثاني ودون الاول لان الاول منهم لا يستند الى المعين وفيه

وفي ان اللوازم انهم مبهمة فلا استناد الى مبهم الى المبهم قال في الحاشية مطلق الوجود انهم مبهم لان المبهم ليس
 في نفسه كما ان الصدام الوجود المطلق في نفسه ولهذا قال الحق ان الحق ان العلة الفاعلية يجب ان يكون متضمنة
 كما انها يجب ان يكون موجودة **قوله** فان العلة الفاعلية والحق ان اشارة الى ابطال كون المبهمة متضمنة
 سواء كان الاقتصار بشرط الوجود او لا بشرطه وحاصله ان العلة الفاعلية سواء كانت للواحد باحصل او لا
 بالعموم يجب ان يكون متضمنة بذاته فان العقل يقتضئ ان يكون مبهم اقتضاه وان كانوا غير متضمنين يجوز اقتضاه المبهم
 المبهم غير المدبب الثالث واليه سبب الحاشية كما قال الحق ان الحق ان المفعول والاتحاد والحق ان اللوازم مجعولة لجعل المفعول
 على سبيل الاستبعاد وهو مختار التناوب بين المحقق وقد اشار الى بيان هذا المدبب هو ان الاتحاد ومن خواص التباين
 جل مجعولة فيمكن ان هو الجاهل لكن هذا الجاهل هو بعينه جعل المذموم لاجل متعالي والارز صحتي تختلف بالنظر الى
 نظر المذموم ووجوده قال في الحاشية سواء كان جديا سيطرا متعلقا بالمبهمة من حيث هو او جديا متعلقا بها
 من حيث الوجود على اختلاف القولين فعلى الاول ينصف المبهمة بلوازمها بعد التفتيش فانها تفترت اول الصبر
 موجودة باحد الوجوهين ثم ينصف اللوازم وعلى الثاني ينصفها بعد مرتبة الوجود وفي قوله فانها تفترت ولا
 اشارة الى ان استبعاد صدور المبهمة اللوازم بواسطة استبعاد المذموم بذاته فانهم **قوله** والسبب ان المبهمة
 نحو تفترت اجماعا وتحقيقا ان تفترت المبهمة تخيل به كون تفترت يكون مخلوطا باللوازم وتفررت يكون في نفسه
 عنها وتفررت في سبيل اذات انا المكن تفترت يكون مخلوطا باللوازم فالجواب انما هو ان تفترت المكن
 المحقق فاجب التفترت يكون منصفها باللوازم فجعل المذموم هو بعينه جعل اللوازم ولا يجوز ان يغير المبهمة
 او لا مطلقا عن اللوازم ثم ينصفها باقتضائه او باقتضائه فان التفترت على هذا الوجه يستحيل بالذات فانهم **قوله**
 وكذا لو انهم خصوص احد الوجوهين يعني ان لو انهم خصوص احد الوجوهين انهم يجوز جعل الذات لان تفترت المبهمة
 نحو من الوجود يكون اللوازم لازمة بالنظر اليه لا يمكن الا منصفها بما يجعل المبهمة منصفها وهذا انما يتم في اللوازم
 التي لا ينطق عنها المبهمة ولا يتصور مرتبة من وجودها منفك عنها وكون لو انهم الوجود وكذلك منها هو محل مطلق
 والا لما انصف بها المبهمة في الدرس اجماعا لو انهم مكن لو انهم اللوازم امور اعتبارية بل موجودات مبدئية كان
 الانصاف بها من لوجه اولها في الخارجية في المبهمة وتنضم اليها على تنصف بالمبهمة في الدرس والارز انهم في المبهمة

الموجودة في الذهن المدونة في الخارج موجود بمعنى فليعلم انصاف المعدم في الخارج بالموجود فيه فان قلت كون الموجود
في الخارج مفهوماً في وجوده فردية فيجوز ان يكون فرد من اللازم في الخارج ويقوم بما فيه وينضم الى الموجود في الخارج
وتتصرف به ويكون افراد الاخر مدونة في الخارج ومترتبة عن الموصوف وتصف بها المبتدئة الموجودة في الذهن فليعلم
الاستحالة قلت سيجي ان الصفه اذا كانت امرائها لا بد في الانصاف بها من قيامها وانضمامها الى الموصوف
فليحجز العقل ان يتصرف بالسواد المعدم شيئاً فلو كانت اللوازم اموراً عينية وجب في الانصاف بها انضمام افراد
الى الموصوف فلو انصف بها المبتدئة في الذهن لزم قيام افرادها عينية بالمبتدئة الموجودة في الذهن ولزم الاستحالة قطعاً و
بعد في كلام لان عدم كون اللوازم اعتبارية انما يوجب كونها اموراً انضمامية وكون الانصاف بقيامها بما على وجه
الانضمام ولا يلزم منه ان يكون هذه الانضمامية موجودة في الخارج الا شئاً والتقدير ضروري بانضمام الصفه لانه لا يكون
الا وجوداً في الخارج فنضمه النفس مع كونها موجودة الى دونه فيجوز ان يكون اللازم صفه انضمامية يكون الانصاف بها في الخارج
انضمام افرادها الخارجية وفي الذهن بانضمام افرادها الذاتية فلم يلزم قيام فرد خارجي بالموجود في الذهن المعدم في الخارج
ونائية ما يمكن ان يقال ان الامر المنضم انما يكون موجوداً في الذهن اولاً لم ترتب الاثار عليه ولا يمكن ان يتصرف الشئ
بالمنضم فبني بحيث لا ترتب عليه صدق المشتق فلو انصف موجوداً بهني بغير منضم اليه بحيث ترتب عليه صدق مشتق
فليعلم انصاف الموجود بارتب الاثار الخارجية عليه فليعلم انصاف الموجود في الذهن المعدم في الخارج بصفه ترتب الاثار
الخارجية الموجودة في الخارج واما قيام الصورة الذاتية بالنفس فليس ترتب عليه صدق مشتق لا يقال الصورة الذاتية
علم بقيامها بالذهن ترتب عليه صدق العام لانا نقول لهذا ذهب المحسني الى ان الصورة من حيث القيام والاكتشاف
بالعوارض الذاتية موجودة خارجية الموجود في الذهن الشئ من حيث قطع النظر عن الاكتشاف وليس هو علماً ولا ترتب
صدق مشتق عليه وقد عرفت مع ما لا داعي عليه ولا يمكن بهذا القول بان افراد المنضم الى الصورة العينية من حيث القيام
بها وهي موجودة في الخارج فكانت من حيث هي موجودة في الذهن لان لوازم المبتدئة يجب انصاف المبتدئة بها سواء
كانت موجودة في المبتدئة او خارجية فلا بد من ان يتصف المبتدئة من حيث هي موجودة مع قطع النظر عن العوارض الذاتية
باللوازم فوجب انضمام اللازم اليها بحيث ترتب عليه صدق مشتق فيكون موجوداً خارجياً والموصوف موجوداً بمعنى
فليعلم الاستحالة واذ قد بلغ الكلام الى هذا التفسير فليعلم ان المقولات الثانية اموراً اعتبارية ان الامر الذهني لا يتصف

يصفة الضمانية وبناء هذا التعر على ان يحاب حمل المشتق اثر خارجي مطلقا وليس الاركان والا لا يصح اثره نصفه وجب
 حمل المشتق فان للصفة الاثر اذ وجوده والحد ووجوده والخارج في ترتب الاثر فلو المصنف المبتدئ بالو لازم الاربعة
 لازم الخلف وانتقص الدليل بل الاثر الخارج يحاب حمل المشتق في الخارج وقد بقي بعد وضعه والاما اولها فكانت
 عرفت ان الامر الخارج ينصف الشيء ليكون هذا الانصاف موجبا حمل المشتق فهذا القيدام بمقدور وجوده والخارج
 فلو انصف المبتدئ بالو لازم والوصافا اثره اذ وجب ان يقوم به في قيامه ووجوده والقيام بوجوده والخارج في
 ترتب الاثر بالوجود والذم في المعدوم في الخارج وهو في قوة الاستحالة انصاف موجوده ومعنى بالوجود والذم في مع
 فلا ان يحاب حمل المشتق مطلقا ليس اثره اذ وجب انما الاثر الخارج يحاب حمل المشتق في الخارج بان ينصفه بصفة خارجية
 انصاف المبتدئ بالو لازم انصاف وانتهى وليس بخارجي اذ الو لازم ما ينصف الشيء بالانصاف والذم في الخارج
 في الخارج ولما انصف بالو لازم قضيت حقيقة فلو كان الانصاف بالو لازم انصافا انصافا وترتبت عليه صدق المشتق
 لترتبت على المنقسم في الخارج صدق المشتق فيه وعلى المنقسم في الذهن صدق المشتق في الذهن هذا واقعيا فلما لم انصاف
 الموجود والذم في بالصفة الغيبة فماتل فيه الحق ان الحكم بالوجود الخارج للشيء انما هو بقيام الاوصاف الانصافية فلو وجب
 قيام الاوصاف الانصافية بالوجود والذم في لا يندم حدرا الحكم بالوجود الخارج كما يشهد به الوجود ان الصبي فلما انصاف
 صفة بالوجود والذم في فافهم **قوله** ولما خرجت عند الموجود والخارجي اجماعا حاصلا لو كانت اللو لازم الامور متضادة لانصاف
 المبتدئ به في الخارج انصافا انصافا فوجب ما خرج من الوجود الخارج للموصوف والو لازم لا يتعارض من خصوص الوجود والخارجي
 للموصوف بل انما يخرج من مطلق الوجود وفيه ان القدر الضرري عدم اشتراط خصوص الوجود والخارجي للموصوف لانصاف
 بطابع اللو لازم لا عدم اشتراط خصوص الوجود لانصاف لغز ومنه واللازم انها ما خرج من خصوص الانصاف بانف والذم في
 عن خصوص الوجود والخارجي من خصوص الانصاف بانف والذم في من خصوص الوجود والذم في لانصاف بالمطلق عن
 الوجود فماتل **قوله** فيرسمه والمقصود ان هذا القسم الخ قال في المشية وجب المسية فافهم اذ اريد بالموايت
 الخارجية الوجودات الخارجية فان الحق هو المبتدئ بالوجود والتشخص معتبر في الجانب الفاعل لا في جانب التقابل انتهى
 كلامه هذا مسمى على ان التقييم هو ارض المبتدئ لا ارض الاشخاص ولا الاطراف في جعل الاشخاص معروضا مسمى وقوله وانخص
 متبوعه ولا يخلو عن كونه فان هذا القسم لا يجب فيه ان يكون معلومة للذم ولو كانت معلومة ايضا فاشخص لمعنى وكافى

انفسهم الاول بل التقيضي المتيقن في الشخص كان والا فخص شخص معين ولم يكن مشتركا بين الاشخاص القائل **قوله**
 والا فالوجود ونحوه ايج بذاتنا وعلى ما هو المشهور بين جماعة منهم انه المحقق والمحقق الدواني والمحقق فيه ما قدرت
قوله اشاره الى تطبيق عليهم ايج فعلى هذا المراسم قولهم لو كانت المهيئة بمجوزة بعد انفاذ يلزم سلب الشئ
 من نفسه لو كانت المجعولة من لوازم المهيئة فعند تصور ما غير محموله يلزم تصور المهيئة لا مهيئة ولا يحفى لعدده **قوله** وان
 ان كلامها من العوارض الذميمة ايج الكلام في الوجود وقد تقدم فذكر **قوله** قد عرفت ان العمل على قسمين ايج لم
 ينفقت الشئ المحقق منها الى العمل البسيط وصور المذهب باعتبار العمل المركب وجعل المنازلة نظرية والعمل وجهه
 انه وجد اصحاب هذه المذاهب المنقولة فاليمين بالعمل المولف وان المذهب الثاني المنقول منها غير ذلك الاقرب
 والمثابرين وقد بين العمل البسيط والمركب بين النزاع الواقع بين الاشرافين والمثابرين في حاشي شرح
 العين **قوله** فالاشراقين فيسوا ايج قال في الحاشية تحرير محل النزاع ان الاشراقية ابدت على تقدير العمل البسيط
 نفس الشئ من حيث هو الوجود والا نضاف اثر بالنتيجة وعلى تقدير العمل المركب هو انضاف المهيئة بالوجود
 حيث هو غير مستقل بالمقبولية اى معاد المهيئة المركبة ونفس الشئ والوجود والانضاف لا بعد الاعتبار اثر في
 الاثر بالذات **قوله** انما عمل العمل نفس المهيئة الوجود او كان نفس المهيئة فمحمولها بالوجود وجعل بسيطاً وان كانت
 غيره بالذات نفس الواجب او اثره اعبا فمحمول المهيئة جعل بسيطاً وكون الوجود وفيدنا سابقا ان الفنى باللول
 والصدر الشراي قد ذهب ان الوجود بالذات هو الوجود المهيئة هو جوده بالعرض وان الوجود لا بد على المهيئة
 نقل مذميه وخطوطه فيما تقدم فقال بنا وعلله ان المحمول بالذات الوجود وكون المهيئة واستدل على الطال محمول المهيئة
 بوجوه منها ان المهيئة من حيث هي لو كانت محمولة ان كان العمل مقوماً لحقيقته لكونه مقوماً على تقدم الداني على
 الداني اعني التقدم بالمهيئة فيكون داخل فيها ولا يمكن تقدير المحمول من دون تصور الجاعل وانت لا يذم عليك
 ان هذا مقصود بالوجود ونفسه فان الوجود بمحمول عنده جعل بسيطاً فلو كان محمولاً لكان الجاعل مقوماً على الوجود
 الذي هو نفس حقيقته لكونه مقوماً لحقيقته الوجود مقوماً عليه تقدم الداني على دى الداني ولما لم يكن تصور الوجود
 دون تصور الجاعل والمحل ان فرق بين التقويمين فتقوم الجاعل معلولة تقويم ارجا حاشية خروجه المحلول الذي هو
 والمهيئة من العيس المحبت الى الاليس تقويم الجزا اما به تقويم محبت بدخل في التقويم ويتبع مع جزا اخر محصلها

باجماعها حقيقة المركب والمستحيل هو الثاني واللازم هو الاول فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فافهم ثم يمكن
 ابطال هذا الرأي بان المبهة المنقولة او يعرض لها امر بصيرته مصداقا لهذه ولكنية والتا ليس لثالث وعلى
 الاول الوجه ونفس المبهة فالمجبول هو الوجود جعلها سبباً لا اثبتية اذ اراد عليها الوجود وعلى الثاني فاشترط
 الاتصاف بهذا الامر فلم يكن الجاعل مخرجا اياها من الـ ليس بل لو امكن التقوم فاما يكون تعويده مثل تقوم الذاتيات فيلزم
 اخلف الذكور فمال ولا يمكن توجب كلام المستدل بهذا النمط كما يظهر من ملاحظة خبره وتصفح كلامه ومنها ان المبهة الكلية
 ليس نفس ذاتها واللام يصح عرض الكلية لها شخصها اما يكون ابرز ازيد وعند التقوم اتم شخصها ثم يوجد ولم يصدر من
 الجاعل فاذا من المجبول بالذات والاول نفس نفس المبهة الكلية بل هي مع حيثية الوجود واليقين او ما شئت فسمه
 فلما يكون المبهة مجبولة وانت لا ينبغي عليك ان تنفرض بالوجود لان الوجود عنده مجبول جعلها سبباً فيقول الوجود غير
 تشخص بذاته والا لما كان مشتركا وقد اقرت هذا القابل بالاشتراك فاذا من لا بد من تخصيص الجاعل جعل مولف
 قلت الوجود عنده تشخص بنفسه واما الاشتراك عين اية التباين كما قد صرح به قلت فيمكن المبهة لك فلا سلم لكونها
 وتشخص نفس المبهة لم يصح عروض الكلية ذلك ان اقر الكلام من الراس ان قد اشتهر بين القوم ان المبدء موجودا
 لم يكن متعينا فالكامل المبهة بنفسها متعينة فيكون بنفسها موجودة فالوجود ونفس المبهة البهوتية فاذا من المجبولة المبهة مجبولة
 الوجود فالوجود هو المجبول جعلها سبباً وكان امر ايراد افعي بوجوده وازيد فالجمل المبهة مرجحت اتصافها بالوجود فالجمل
 جعل مولف فلا يصح مجبولة المبهة مع زيادة الوجود فمال ومنها انه لو كانت المبهة مجبولة لكانت المجبولة لازمة المبهة على
 لان المعول لازم للعلية فيكون المبيات الامكانية من لوازم مبيته جاعل فيكون اعتبارية لان لوازم المبهة امور اعتبارية
 وانت لا ينبغي عليك ان لوازم المبهة المعنى حكم باعتباريتها كما يكون المبهة مصنفة بها في ابي كوكبان من الوجود
 ورفضت في الهندس او في الخارج لا يمكن نفيها عما لا يمكن ان نفيها المبهة وهذا هو جد **الوجه** وثانيا ان الوجود والاعتبار
 مع قال الشيخ المقبول قاعدة لما كان الوجود امر عقليا فالشي من علته هو غير انتهى وقد عرفت فهاست معنى كونه اعتبارا
 عقليا من عبارة كونه مشترعا من نفس المبهة والبهوتية بان يكون مصداقا له من دون تمام اركونه مصداقا له
 وقد نفى هذا من قبل بمران لا يكون جعله شتبا ودلائل الشيخ المقبول لوتت لذات على هذا المحاصل ان
 الوجود والذنبى حل في قولنا المبهة موجودة اعتبارا على خبر العقل من نفس المبهة والبهوتية وليس مصداقا اذ اريد التقوم

بما انضمامها او انفرادها فلا بد ان يكون اثر الجعل نفس المبتدئة والموتبة ان اثر الجعل واما هو المفعول يجب ان يكون او اعتبارا
بذاته الغائية ليس في الاعيان الالهية والموتبة فهي محولة بالذات فيجعل جعل الجا على كل كانت المبتدئة والموتبة بسبب تماثلها
بالمجعل الي وكل منها ما بنا موجوده ومن تدبر في كلام الشيخ المفعول ويجده يطلق الاعتبار العقلي على ان يكون متزا
عن نفس الشيء من دون قيام امر يكون مصداقا له بخلافه وعلى هذا لا يتصور ان يكون المفعول الذي اوردناه ما سببا له
الافق المبين فافهم **قوله** الا صدقة ومعاودة وسعادة اما نفس المبتدئة فصارت محمولة وانما هي من حيث هي مستترة
عن الوجود فلا يصلح للمصادقة انفرادها غير متاخرة عن وجود الموصوف ولا اقل للمصادقة الالهية من حيث هي فكل من محمول
وهذا قريب انما قد من دليل الشيخ المقبول كون المصدق صفة عارضة للمبتدئة واخوذة منها ذكرها الشيخ **قوله** وثالثها
الوجود هو المعنى المصدري ومصدق كل واحد قال الصدق شراري لان سلم ان مصداق كل الوجود على المليات انما هو
والكان بعد صدقها من الجا على كل في موجوديتها مستغنى عن الجا على كل كيف ولو كان الامر كذلك لزم الانقلاب من
ما دة الامكان الى الوجوب الذاتي فان مناط وجوب الواجب عندهم هو كون حقيقة الواجب من حيث هي مصداق للموتبة
ومناط الامكان الذاتي هو ان لا يكون نفس ذاة كذلك فكل من بعد صدق ذاة من الجا على كل من قطع النظر من اي اعتبار اخر
نفسه لو كان موجودا وكان الوجود ذاتا لا يلجدي التفرقة بين حمل الذاتي وحمل الوجود وان الذي يصدق على الشيء بلا حصة
تفصيلية او تحليلية وحمل الوجود يحتاج الى حصة بعدد المبتدئة من الجا على كل لان هذه الحصة ونظايرها ان يكون ما خوذة من المبتدئة
في كونها مصداقا للموتبة اولا وعلى الثاني عا والموتبة لان الحصة التعليمية تكون خارجية فلم يبق المصدق لنفس
الشيء وعلى الاول فالصا ومن الجا على كل ليس الا المجموع المسمى بالمبتدئة مع تلك الحصة فليكن الوجود تلك الحصة فلا يشتر
لها على اذن المبتدئة المتصفة بالوجود المسمى وانف لا يندب عليك ان ما ذكر من الزام غيبة مصداق كل الوجود
حق وقد بينا سابقا بغيره ان شاف واما الزام الوجوب وليس شي فان غيبة مصداق الموجودية لا يلزم ان يكون هذا
المصدق متفرا بنفسه بل يجوز عليه البطلان فلا وجوب وكون مناط الوجوب على غيبة مصداق الوجوب وان زعم بغير
من المتأخرين من اتباع المشايخ فيغيرون ثبوت ولا محنة في زعمهم والحق بالاتباع ثم العيب من هذا القابل انهم
اصرارهم على ان الموجود بالذات هو الوجود والمليات انما هي مشتقة عن الوجود وكيف علم بان مدار الوجوب على الغيبة
فان الوجود مصداق للموتبة من دون اعتبار امر اذ قطعنا فلنظم يكون واجبا على امر محمول جعله مبطل وان جعل

سائط الراجحة فينبه الوجود مع اتيان بنفسه فالوجود عندنا فإيم بنفسه لا يقال الموجود عندنا بسبب مكانا بمعنى الوجودية
الوجود والعدم اليكف والوجود بنفسه لا يتساوى الوجودية ونسبة تقيدها هو ممكن بمعنى انه متفرق بتقدير الغير
وتقديره لا انفصال الى خارج الى لا تقوم الغير بتقديره بوجوب يكون في حدوده غير ضروري والافتراض انفسه لانه المكان
ضروري انفسه بتقدير الغير اليه تحصل الى حاصل المكان ضروري الافتراض فانفسه بتقدير الغير الى حاصل لكن لما اريد التمسك
عنه بكل تقيده موضوعا للمبته ومحمدا الوجود لان الحكمي من انفسه والافتراض هو هذه التقيده فقد انتم انصاف الوجود
لا يمكن بمعنى فذي انفسه والبطان بالنظر الى الذات فكذلك حال المبته عند مبته الوجود وعلى انه لو سلم ان الامكان
في الوجود هو الحاجة الى تقوم الغير ولم يلزم فيه الوجوب بثبوت الامكان بهذا المعنى فكذلك حال المبته عندنا فإيم الوجود
مصدق الموجودية فافهم ثم قال هذا التقابل العجيب من المحقق الدوراني انه مع اضارته وتشده على ان المبتهات نفسها
محمولة قال حقيقة الواجب مذهب هو الوجود والبحث والتايم بذاته المعنى من جميع القيود والاعتبارات فهو ان موجود
بذاته عالم بذاته فادربذاته اعني ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو مبته البسيط اللثني لاكثر فيها اصلا ومعنى كون
غيره موجودا انه موضوع لمصداق الوجود والمطلق بسبب غيره بمعنى ان الافعال كجمله بحيث لا لاحظ العقل يتنسخ عنه الوجود فهو
سبب الافعال بهذه الخيثة لانه بذاته بخلاف الاول قد اصاب في هذا المعجب ومن البين ان اذا كان الوجودية بتقدير
حقيقته الوجودية فالمحمول بالقيام مع ان قد صرح ان الافعال كجمله بهذه الخيثة وهذا جعل مولف الان يقال ان هذا
تدبير بل بتقدير الكلام المشكك بل في ثمة ثم قال والحاصل ان الوجودية بالانضمام شئ اليه هو الوجود كما نقل المشككين
واما فاة الافعال نفس المبته كما نقل الاشرافيين ولا يجعلها مرتبطة وتشتبه الى الجاهل يقوم كما هو ذوق طائفة
من المتقدمين والاول باطل عند هؤلاء والثاني باطل ما ذكرنا فيبقى وتبين لهم ان الثالث فيكون المحمول كون المبته مرتبطة
وهي تركبته فقد انتم المحل المولف انتم لا يدبب عليك ان الذي ذكر في ابطال الشئ الثاني فقد عرفت حال
والذي نفى لهم من اثر الحمل كون المبته مرتبطة فيكون الارتباط ليس بالمتبعة والمحمولة فيه البقية في اي شئ في
تقرر المبته نفسها فالمبته اذن محمولة والمحمل حمل بسيط وهذه البقية والارتباط بالاحتجاج الى جاهل متالف والكان في
انصافها بمرارة فقد الى الشئ الاول وان كان المتبعة امر اخر اسما لمحمولة هذه البقية مصداق للمحمولة في
لاعلى الاول فقد صار الوجود هذه البقية المنصبة اليها قال الى الشئ الاول وان لم يكن مصداقا لمحمولة فلا تحصل من مجموعها

الموجودة في كل مكان جعلها له في الموجد في سبب فافهم وقد دفع نوع من الاطراب لئلا يتبع احد في الارتباك **في خبر**
 مصداق حمل الموجد وان قال في الحاشية والمحصل ان مصداق حمل الموجد هو المبتدئة من حيث انها مستندة الى الحاصل
 سواء كانت مستندة من حيث هي او مستندة من حيث الموجد فعلى تقدير استغناءها من حيث هي واجبا عما
 من حيث الموجد ولا يلزم صدق حمل الموجد في ترتيب الذات وان سلم ان المصداق مخصوص استنادا ومن حيث هي لمحل
 تقدير الحمل لمولف مستندة الى الحاصل والممكن مستندة باستنادا ومختلف ومختلفا اليه وليست مستغنية عنه بل
 النظر الصحيح حكيم بان المصداق هو خصوص الاستناد ومن حيث الموجد والاستناد من حيث الذات والبالا لا ينشئ
 تحقيق ايراد الاول ان الحاشية حاشية تعليلية خارجة عن المصداق كما نفل عن السند الذي هو حاجت الاقنى المبين
 فيكون يكون هذا الحاشية حاشية الاستناد في الموجد فلا يلزم من عدم مجموعية المبتدئة بالذات ان يكون الموجد وبالذات
 ويرتفع المحل راسا لم يقرر الدليل بان مصداق الموجد لما كان المبتدئة نفسها بشرط حاشية الاستناد ومصداق الموجد في
 نفسها فهو المحل كما تقدم في تقرير الدليل الاول مكان لوجه او فرعان هذه الحاشية واختلف في مصداق الموجد فيكون
 متفردة على الموجد فيكون متفردة على الموجد فيكون الاستناد نفس المبتدئة ولو لم يكن الاستناد راسا لم يكن يرد
 اعراض الحاشية لكن الكلام في كون الحاشية واختلف في المصداق فتدبر واما اعتراض الثاني فانظروا انه غير موجه فان استناد المبتدئة
 في نفسها استنادا بالعرض فلا يكفي في كونه مصداقا للموجودية التي هي بالذات فافهم وكنت من ان كرس **قوله** ومن السبب
 ان ذلك ان جعلك نقول نقول بالجلل البسيط يقتضي ان يكون المبتدئة المجمعة سابقة على الموجد وهي مرتبة حمل الذات
 والذاتيات فصار حمل الذات والذاتيات مجعولا لذلك تعلم ان لاف وفيه فان مجموعية مصداق حمل الذات و
 الذاتيات عن المتعارفين فيه وليس الكلام ان فيه انما المحال مجموعية حمل الذات او الذاتيات بجعل مستأنف بعد تقرير الذات
 وهو لازم وقد مر ما يتعلق بهذا المقام ما لو تأملت لم تجد الحق متجاوزا عنه فتذكر **قوله** وثانيا بان علته الاجتماع الامكان
 اجم والى ان تجيب عنه بانك قد اريت ان الوجود ليس الوجودية الذات ومصداق حمله نفس تقرير الذات لا بمعنى
 تقوم بالذات على وجه الانضمام او على الانشراح فالامكان الذي هو كيفية نسبة الوجود انما هو حكاية عن سوي تقرير
 الامكان في حد ذاته فاحاج الامكان الى الحاصل انما هو انه الذي ان تقرير ذاته او تبطلها فاحاجة في مرتبة الذات و
 الامكان الذي في مرتبة الذات بمعنى ان مصداق الحاجة والامكان امر واحد هو الذات السوي بالنظر الباطن فافهم

طرفا التفرد والالتزام فانهم **قول** ولا يخفى ان الامكان على الاحتياج لا يذهب عليك ان حاصل الاستدلال انه
 من الضرورات ان المحمول بالذات ما هو ممكن بالذات والماهية نفسها غير ممكنة لان الامكان كبقية النسبة
 هناك اول تعقل النسبة الا بين شيئين فالمهية ليست بمحمولة نعم لا توجد لهذا الجواب الا ان تعال مقصوده ان الامكان
 الذي هو كبقية نسبة الوجود وانما هو على الاحتياج للمهية في الانصاف بالوجود وعند من يقول بالحاجة في الانصاف ونحن
 لا نقول بالحاجة الممكن في الانصاف فليس عندنا على الاحتياج في الانصاف بل هو على الاحتياج للمهية في تفرد لان
 مرجع الامكان الى التوحيدي التفرد والالتزام كما عرفت **قول** مع ان على الاحتياج هو الامكان بمعنى المصدق اليه
 يراد ان مصداق الامكان نفس ذات الممكن فلو كان على الحاجة نفسها لزم ان لا يتحقق حاجة حال الطلبها لان
 انتفاء العلل بوجوب انتفاء العلول ولعل مقصوده ان على الحاجة التوحيدي التفرد والالتزام وهو المراد بالمصداق
 فتأمل فيه فان به التوحيدي انما يكون مصداقا للامكان الذي هو كبقية نسبة الوجود ومنها لو كان الوجود
 مصداقا للتفرد هو قول بعينه الوجود على خلاف مرغوم المحشى فانهم **قول** وعلى الثاني يلزم تاخر المهية من حيث هي
 الى به اذا كان جعل نفس المهية متأخرا عن جعل الوجود وكما هو المخطئ من الجعل بالعرض وانما اذا كان موقفا عن المقدم
 بين الحشيش وهو يستلزم المعينة بين العارض المروض والضرورة تشبه بخلافه ايضا كذا في الحاشية فلو تفرد للمهية
 كما انها مجمولة بالعرض كذلك الوجود بمحمول بالعرض فحاشية ما لزم تاخر المهية والوجود عن الانصاف فلا يلزم تاخر
 المروض عن العارض للممكن لا شك ان يلزم تاخر المروض عن الانصاف بالعارض واستحالة في تارة استحالة
 تاخر عن العارض المروض لكن يجدر ان المحشى يجوز تاخر المروض في الانصاف الانتزاعي عن الانصاف وكذا تاخر
 المروض عن الانصاف الانتزاعي عن ثبوت المروض وكذا تاخر المروض عن الصف الانتزاعية ثم قد عارض بان
 تقدم المروض على العارض انما هو تقدم باعتبار الذات والذي يلزم منها تقدم العارض على المروض في التوحيدي
 والاستحالة في كون شئ متقدما باعتبار متاخر باعتبار ذلك ان تقول ان محمولية الانصاف انما تعقل اذا
 مصداق الوجود وصفه انصافية لانه ان كان نفس المهية فجعل الانصاف هو جعل التفرد للمهية والامكان واجبا بها
 فالمرجوة باعتبار الارتباط فالمرتبة للمهية فهي المحمول الكان صفة انتزاعية فالمشأ واما نفس الذات فهي المحمول
 والاصفة انصافية فالمرجوة والتعبير بقوله تفرد لو كان المحمول انصاف لزم تقدم الانصاف في التوحيدي على المهية

وكلمة اتصافا فيه فالمدعي بعد تبينه نقول لو كان المحمول لا تصف لم تقدم الانصاف في الواجب على التبعيه وكلمة
 اتصافا ايضا ما يجب تأخره عنه فقد تم الخلف بذات السمي في هذا المقام والتمكان على المنفصل المتعام **قوله** كيف
 وكلت في هذا المدعى فلا يكون خفا بغيره يكون متحاشا الى حيل ما بدت او بالعرض في ارسليه بمعنى رفته بالكلية في الحاشية
المقصود السابع المركب اما ذات او صفة **قال** المصنف والاي وان لم يقع البعض اجزا لبعض اذ توجه بالضرورة انه
 لو لم يقع بعض اجزا ببعض فلا يمكن ان يقوم كل منهما ثلثا والا كان المجموع المركب صفة وانا بل يقوم كل منهما انفسها
 فيستغنى كل منها عن الآخر ثم دعوى قيام بعض الاجزاء ببعض في القسم الاول بشكل بل لا يكاو ليصح فان الانسان
 مركب من النفس والبدن مع قيام كل منهما بانفسها **قوله** كما يبرع المركب من السطح مع فدان البرع عبارة عن
 من البرية الحاصلة للسطح باحاطة خطوط الرتبة متاوية ومنه الرياضين عبارة عن السطح المحاط بملك الخطوط الموضوعة
 فملك البرية وعلى كل تقدير فدخل الخطوط في البرع في خبر الفخار لكن الامر حين لا يضر باصل المقصود **قوله** اذا كان
 محل كل خبر مغايرة راجح فبذلك ان هذا العدد والواحد واحد بالاحتمال وكذا المثل والعدد غير مناه للوحدة الحاصلة بالانفصال
 ودعوى كون العدد واحد او وحدة حقيقة مغايرة للوحدة الاجتماعية في خبر المفاديل الضرورة تشبه بغيره **قوله** في
 اما الواحدات فليس محل كل منها مع فني واختلاف في القسم الاول بقيام بعضها بشرط بقيام بعض اخر ولا بد في اكتساب
 العدد من تعدد الوحدة كذا في الحاشية واعلم ان قد غفر في كلامه ان محل العدد طبيعة النوع وهو امر واحد في ذاته
 فان العدد لا يبرع في الجنس بل المقولات وليس سببا في طبيعة واحدة ثم ان العدد والعارض الاستخاص المعنوية
 الناس مثلا والاشخاص في الوجود هذا العدد بطبيعة الشئ كما بينا في عروض الواحد اشخص بالواحد بالعموم فيشخص في الحال
 بدون تشخص المحل ثم اشتراط عرض بعض الواحدات لوجود البعض الاخر ايضا ظاهر فيما لم **المقصود الثامن**
قوله وتوجيه هذا التفسير ان قال في الحاشية انه اتى بالطلوع الاعلى محمول غير خارج صرح به في نقد المحصل وتفسيره ما يبرر
 للجزء الخارجي لا يظهر له وجه انتهى نعم الوضع الاصطلاحي كذلك لكن باب المجاز في نفسه ووجه التفسير انما هو تفسير
 المراد بالبيان الوضع والاصطلاح طريقه اما بان يستعمل في المعنى العقدي اعني المنسوب الى الذات كما في قوله تعالى
 بان يستعمل في مطلق الجزاء اطلاقا فلغا على العام وهو الظاهر فافهم والذي حمل الشئ المحقق قد سدد على ان
 نه المجاز عموم الحكم في الاجزاء الذنوية والخارجية **قوله** لكن كونه ذاتيا لاحد بهما وعرضا لآخر ارجح ابي برص على غيره

المقصود السابع

انقص الثامن

على تقدير اتحاد المختلف فيه واما على التقدير عدم اتحاد فلكذا في الحاشية وقال في حاشية اخرى هذه الصورة
 مبينة على الصورة الثانية من الصورة الاولى والتغاير بينها يجب اعتبار حتى الاشتراك والاختلاف **قوله**
 وبهذا الظاهر ان شيا عشر صور ايج قال في الحاشية نظر الى التعميم في ما به الاشتراك وما به الاختلاف التعميم في نصف
 الشبوتية السلبية والسلب المحض اعلم ان النظر الجليل حكيم بان يكون الصور ستة عشر لان الاحتمالات ثمانية
 اربعة وفيما به الاختلاف ايضا اربعة الذاتية والعرضية الشبوتية والسلب الشبوتى والسلب المحض فاذا اخذنا
 ما به الاشتراك مع احتمالات ما به الاختلاف يرتفع الى ستة عشر وان نظر الى التعميم بالذاتية وكلها الواحدة
 زادت الاحتمالات لكن النظر الذوق حكيم بان ذاتية الاشتراك يجمع كلها من الاحتمالات الاربع فيما
 ما به الامتياز وعرضية ما به الاشتراك لا يجمع الا ذاتية ما به الاختلاف لانه اذا كان ما به الاشتراك بين
 الشبوتين عرضيا لسا فلابد من ان يكون لهما حقيقة بينهما ما بينهما فان المحققان ما به الاختلاف ذاتية
 لهما وفي عرضية ما به الاشتراك ثلث احتمالات فصار المخرج سبعه واما ذاتية ما به الاشتراك لاحد ما عرضية
 فلا يجمع الا ذاتية ما به الاختلاف وكلها او ذاتية ما به الاشتراك عرضية لا عرضية لانه لا يجمع الا ذاتية
 لان ما به الاشتراك اذا كان عرضيا شئ فله حقيقة بينهما هو ما هو ما به الاختلاف ذاتية او اما
 الذاتي ما به الاشتراك ذاتي لا يمكن تمام مقابلة الاختلاف عرضي وان كان جزاءه الاختلاف ذاتي ذاتية ما به الاشتراك
 في احدهما وعرضية في الاخر وان كان ام امتدادا فله عين ما به الاشتراك الذاتي في احدهما والعرضي في الاخر فليكن
 متغيرين وما به الاشتراك ذاتي لهما وان كان عرضيا لاحدهما وذاتيا للاخر فلهذا الصورة اثن عشر حدث بالتعميم فيما به
 الاشتراك وما به الاختلاف في الذاتية والعرضية لهما كليهما واحدهما والتعميم في العرض بين الشبوتية والسلب
 والسلب المحض اعني بالتعميم جميعا وعلى ذاء معنى قوله الحكم بالتركيب في صورة واحدة ان الحكم كليها بان كل ما به
 الاشتراك مشترك بينهما وما به الامتياز مختلف بينهما في صورة واحدة وهي ما يكون ما به الاشتراك ذاتيا لهما وما به
 الامتياز ذاتيا اما الحكم بالتركيب في المجلد فلازم في صورة ذاتية الاشتراك وما به الامتياز لاحدهما وعرضية للاخر فلهذا
المفصل التاسع لا بد في التركيب المبتدئة المحققة من حاجة الاخر اذ بعضها الى بعض **قوله** اعلم ان المراد بالتركيب
 الحقيقي ان يكون للتركيب وجود ووحدة ايج الظاهر ان الوحدة وحده بالاحتياج لكن لا ترتب على هذه الوحدة احكاما

غير احتكام الاجزاء وحدها الوحدة حقيقة معتبرة وانما وجوده معروض هذه الوحدة وجود واحد باعتبار اضافته الى وجود
 هذه الوحدة لكن هذا الوجود ليس مغاير الوجودات الاجزائية بل وجودات الاجزاء بائنا وجود واحد وجود المركب وقد
 راعى الصدر المعاصر المحقق هذا وانى ان الوحدة في المركبات الحقيقة غير الضاعية وحدة حقيقة مقابل للوحدة بالاضافه فان
 الوجود هناك وجود واحد سبيل تحليله انقل الى حقائق الاجزاء كما ان المفضل للمواضع يخل الى الاجزاء المقدره وسبب ان
 الكلام معناه ان الله تعالى **قوله** ثم لا يدركه في المركبات الحقيقة سواء ان يكون بين الاجزاء مناسبة ما لا يحل في الكلام ناظر
 الى عدم كونه وجوب حاجته لبعض الاجزاء الى بعض في المركبات الحقيقة قال في الحاشية انظر الصريح حكيم بان المركبات الحقيقة
 لا بد بين اجزائها قبل الجزئية من مناسبة سواء كانت مناسبة الحاجة او غير ذلك والمركب المحسوس والمركب العنصري
 من قبل الاول وبعض اخر كرامت الاعداد من قبل الثاني والاعيد الجزئية فلا بد في المركب الحقيقي كل واحد من مناسبته
 بالاحتياج الاول او لآخر من مناسبة لاحقة بالحالية والمجلية وكالمركب العددي فان فيه مع مناسبة سابقة بالاعلية والمجلية
 كانت فيه مناسبة الوجودات لاحقة باحتياج بعض الوجودات الى بعض او لا يتصور العدد بدون تكرار الوحدة انتهى فبان
 دعوى العلية والمعلولية في المركب العددي غير ظاهرة للظاهر باني في نقي الحاجة بين اجزائه مراتب العدد ثم دعوى الكفاية
 اللاحقة باحتياج بعض الوجودات ايضا غير ظاهرة وكذا الوحدة لا يوجبها غاية الامر التجويز فاعلم **قوله** الا ترى ان الحقيقة
 مركبة فحق على تقدير مطلق الجزر الصوري عنها كما به التحقيق كذا في الحاشية **قوله** والكتاب فله واما تركيب من
 والفصل الحق فيه اعرف بان الاعراض مركبات ذهنية لها جنس ونصل وبذا يبرهن شك الى عدم التلازم بين الرتبة
 عند الشيخ **قوله** والاعراض لا يوجد فيه ذلك اى بانها الجنس والنياسب الفصل فيه اشارة الى انشاء المادة و
 الصورة في الاعراض مع وجود الجنس والفصل وبذا يبرهن بان القول بالتلازم **قوله** والحق ان هذه المبهة انما هي في
 حقيقة الحق قال في الحاشية تلك البنية الوجودانية انما هي للكثرة بالذات وهو ليس بالعدد فالعدد في الحقيقة ليس كذا
 ومجوعا عينك على فهم ذلك ما تفر عندهم ان المنقسم بالذات هو الكرم وغيره منقسم بالعرض ولعلك تفطن منه ان
 المركب الخارجي اى المركب من المادة والصورة من حيث انه في حقيقة واحدة مركبة من المادة والصورة على
 وجه مخصوص وتركيبه تركيب العقل او المركب التجلي لان التركيب الخارجي مستلزم للتركيب العددي وكل من
 التركيب التجلي والعقل ليس مستلزما لانه في ان اراد ان الكثرة ليس حقيقة وبالذات في الحقائق انما الكثرة في

انما الكثرة في عارضه الذي هو العدد بالذات وانما ينسب الى الحقائق المتكثرة النوع علاوة كما هو العظم من بعض كلماتهم
فهو ظاهر العطلان لان العدد امر انتزاعي متاخر في وجوده والمعرض فهو ليس بنفسه الحقائق متعددة بانفسها سواء
كانت شخصية او نوعية او جنسية فانه من الضروري انه اذا تعدت الحقائق انتزاع العقل من كل حقيقة مستوي الوحدة
فاجتمع من عدتها مجموع مركب يسمى عدوا وانما قوله نقر عندهم ان المنقسم بالذات الحكم الخ فالكلام في هذا التقرير وان
ينزل فانما يسلم في الحكم المتصل دون المنفصل فان اراد شيئا اخر فليكنه اول حتى يعلم ثم يتطرق فيه الحق لم يخل في
ما قال ان تركيب الية من المادة والصورة كالتركيب العقلي وانجلى فهو ليعرف فانه لا يكون الا كذلك فكذلك
المادة والصورة متحدتان وجودا فعلا يصح انتزاع الكثرة العددية عنها بالضرورة الوحدة الية ولم يبق فرق بين ان
العقل الخارجي واصل العقل مع قطع النظر عن العدد في الانتزاع بين المادة سماه مادة وصورة باسمي صورته التعدد
فقال قوله وتحقق المقام ان الجزاء الخارجي والجزء الذهني الخ حاصله لزامهم بان الجزاء الذهني والخارجي متحدان بالذات
في الليات الطبيعية فلو كان الجزاء الخارجي من المركب الجوهري عرضا والشيء المحقق لا يقبله ان اور على سبيل تحقيق فيكون
المنع ايضا على استقامة كون الجزاء العقلي عرضا وهو متحد مع الجزاء العقلي لكان العرض جزئيا كقولهم هو متشعب بالذات
وهذا الالزام غير صحيح فاليك مع ابتداء لزوم التركيب من الاجزاء المحمودة للتركيب من غير المحمودة لان امتناع كون
العرض جزئيا كقولهم هو متشعب بالذات المحقق انما يسلم في الجزاء الجوهري الذي ليس موجودا مستقلا باغناية فانه لا يكون موضوعا
فلا يكون عرضا ولا وجودا على الاستقلال حتى يكون في موضوع وجوده الذي في ضمن التركيب متحد مع وجوده فليقوم
بموضوعه واما اذا كان الجزاء المحمول بحيث يكون باعتبار غير محمول وموجود الوجود وسواء وقا كما بالجزء الاخر فلم لا يجوز ان يكون
عرضا واما الجزاء الاخر جوهرا ولا فانه فافهم المقصد العاشر المركب العقلي ليس مركبا حقيقة الخ بداهة قريب
متما ذكره والمحقق يقول ثم ان التبادر متناقضه الخ بل اذا تحقق لم يبق فرق في المودى قوله الجنس اربعمائة
بعض ان الجنس اربعمائة بالنظر الى الحقائق تنزل في انه هذه الحقيقة لذلك قال الشيخ فحين من هذا ان الجسم اذا اخذ
على الحقيقة التي بها يكون جب يكون كالجسم لا يدري انه على اى صورة وكم صورة يشتمل ويطلب النفس تحصل ذلك
لان لم يفر بعد بالفعل شيئا هو كالجسم محصل قوله والنوع منهم حسب الاشارة فقط واما حسب الذات فمحصل هو
مستحق قولهم الجنس منهم والنوع محصل فان المراد منها بالاهتمام والتحصيل حسب الذات كذا في الحاشية قوله الفصل

نضاً الى الجنس حقيقة اجماع وهذا لان حقيقة الانضمام للعقل لا بين المتخارين في الوجود وليس الجنس موجوداً او
موجوداً او نضاً اليه بل ليس هناك الوجود وواحد ذلك الواحد بعينه الجنس بعينه الفصل لكن الذين انما يحلله
وجزئها حقيقة منزلة من ان يكون هذا الواحد او غيره ثم لعينة العقل متصلة بحقيقة اخر بان يكون هي بعينها
تلك الاخرى فتوزع وتحصل بعينه الواحد الذي حلله العقل وهذا التحصيل لا بعينه تلك الحقيقة عما هي عليه بل انما
بصيرت بقرارة الحقائق التي كانت منزلة بانظر اليها كذا تحقق الشئ وبه وسمي ما عليه من الكلام ان الله تعالى
قوله مثل المقدار فانه معنى محراب يكون الخط او السطح او العمق اجماع هذا الصريح بان المقدار جنس وانه لا يمكن ان هو
بشئ لا لا يحق زيادة على انه معنى خارج وهذا يشك الي ان التركيب الذي هو مستلزم للتركيب الخارج عن فهم طائفة
قوله والمعدل لا يحل على العلة اجماع قال في الحاشية العلة والمعدل في اي طرف كان فهما متغايران بالذات طبعاً
يكونان متحدان بالذات في طرف واران بالمتغايرين بالذات ان يكون في الوجود ذواتين متباينتين ولم يرد المتغاير
بحسب الحقيقة حتى يرد ان الالب على ملاين مع اتحادهما بحسب الحقيقة وان الجنس الفصل متغايران بحسب الحقيقة
فانه لا يحصل من اجتماع المقدار مع الفصل في الوجود حقيقة الخط وهذا لان حقيقة الخط امر واحد ذلك الواحد
بعينه المقدار بعينه المنقسم في الجهة الواحد فقط والذي يحصل من اجتماع المقدار مع الانقسام في جهة امران متحدان
مطابقاً ان حقيقة الخط بمعنى ان حقيقة الخط تحمل البها فتدبر **قوله** وكيف الاجزاء العقلية ليست اجزاء حقيقة لان
الاجزاء الحقيقة ما تتركب منها الشئ المتغاير لهما ويكون متمازاة في ذلك الشئ والاجزاء العقلية ليست بهذه المتمازاة
متحدة مع الكل وفي النفس هذا وجوداً فلا خبرية هناك حقيقة قد بر **قوله** حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل
يحدث في العقل مجموع مركب من الجنس الذي هو الجنس شئ آخر ويكون به المجمع الحيوان النوعي **قوله** بل كان خبراً في
العقل اصبحت كما ان خبراً في الخارج لان الخبرية والاجزائية لا يخلجان باختلاف الوجود كذا في الحاشية **قوله** من الجهة التي
او انما اليها من الجهة التي بها يكون مادة وخر على الحقيقة قال في الحاشية اي جهة التحصيل هي جهة بها يكون هو يكون
الخبرية لا على سبيل الحقيقة لاجته الابهام وهي جهة بها يكون هو هو ولا يكون الخبرية اصلاً انتهت علم ان الخبرية
على سبيل الحقيقة كون الشئ بحيث تتركب منه ومن غيره اثر ثالث والخبرية على سبيل المجاز كون الشئ بحيث يحصل
من كنهه شئ انما مادة بحقيقة كل نفس منها ومن البين ان الجنس نفسه خبر حقيقة في اعتبار متعده وخر لا على

على الحقيقة باعتبارها تحقق ان الله تعالى ولا يختلف هذا الحال من اعتبار جهة التحصيل والابهام بل عند اعتبار
هو النوع الجنس كما هو عند الابهام لان يكون التحصيل والابهام قيديين ولعل مرادة من جهة الابهام جهة ما بصير
ماوة لكن بالي عنه لفظ اصلا **قوله** بشرط ان لا يدخل فيه معنى غيره المعنى يعبر بمحصل بنفسه من جهة انه حقيقة من
قوله هو ماوة وجز من الان ونوع بالنظر الى افراده التي عرفت لها زيات من الخارج **قوله** فهو جنس
لان ومحملة عليه قال في الحاشية جنس بالنظر الى العنوان اى كونه لا بشرط ومحملة بالنظر الى المعنوي اى
نفسه من حيث هو يعنى ان الجنبه تعرض لها في الالهي بعد اعتبارها بهذه الحاشية بل مع اعتبارها بتحديد كما تقدم
واما المحمولى فيكون لها نفسها في الالهي وهذا بناء على ان الحاشية والمحمولة من العقولات الثمانية المنطقية
قوله وان اضيف الى الجسم تمام المعنى اى يعنى لو وجد الجسم متفانية الفصل بان يكون هو هو محلات
الشيء فان الجسم اذ هو امر مبهم لا يمكن الفصل به هو بل هو وهو وهذا ما سمع منهم ان الجنس
عام للعقل كذا في الحاشية يعنى ان الماخو وفيه الفصل على انه متحد به ومحصل اياه فالماخو وفيه الفصل لا بشرط الا
بشرط لا اعنى الصورة على ما هو في البعض فان الفصل ليس بهذا الاعتبار متصفا به بل قد اعتبر على انه معنى خارج
لاحق **قوله** واما في البسيط فعلى ان ان يعرض فيه هذه الاعتبارات ليس هو هذا معنى على التعاريف بين
الركيبين على خلاف مرعوم الشيخ واما على ما هو مرعوم وسائر المشايخ القائلين بالعقولات فوجه ان البسيط
الجنس والفصل فمتحدان وجودا وائتدا وارجاء النقل كحالة البناء وبعد التحصيل اعتبارا لاجته المادى غير متشكل وهذا
بخلاف المركب فان المادى والصورة هناك موجودان مستقلتان فيفقد العقل في بداية الامر عن تمييز العقل
اعتبار الجنس والفصل والذى ذكرنا شبيهه بقول الشيخ فانه قال وهذا ما يشك فيما وانه مركبة واما ما وانه بسيط
ان العقل يعرض هذه الاعتبارات فيفسد على النحو الذي ذكرنا من قبل هذا واما في الوجود فلا يكون منه شيء
متميز هو جنس وشئ هو مادى فقد نفى الشيخ الجنس التميز عن المادى لا الجنس مطلقا فافهم ولا تعقل **قوله** كما
فصلنا ومحملة لان في الحاشية تفصيلية بالنظر الى العنوان والمحمولة بالنظر الى المعنوي على قياس الجنس وبذلك النوع
بالتقاسم الى الاشخاص اذ الله لا بشرط شئ **قوله** واذ الله بشرط شئ كان نوعا بهذا الاعتبار يرجع الى اعتبار الماهية
محصلا بالناطق ففى هذا الاعتبار المحل بينهما هو كما انه في الاعتبار الاول هو وهو كونه في الحاشية **قوله** والعرض

كما يكتب بانقياس الى زيد الخ قال في الحاشية الكتاب اذا اخذ الشرط شي كان عوضا محمولا بالمطابقة واذا اخذ
 كان عوضا ومحمولا بالاشتقاق واعتباره بشرط شي مخالف لاعتبار الكليات الاخر بشرط شي كما يظهر في تامل
 يعني ان اعتبار العرض بشرط شي مخالف لاعتبار الجنس والفصل بشرط شي فانه من اعتبارها بشرط شي تحقيق حقيقة واحدة
 واقعية تلك الحقيقة بعينها الجنس والفضل اما اعتبار العرض بشرط شي لا يتحقق منه حقيقة واحدة واقعية وانما الوحدة
 فيه بالاعتبار فقط فانهم **قول** فيلخص تمامه ان الجزء الذهني لا من حيث هو جزء ذهني بل من حيث هو جزء خارجي
 موجود في الخارج واما الجزء الذهني من حيث هو جزء ذهني فهو موجود في الخارج بعين وجود المركب في التعابير بينه وبين
 الخارج حقيقة كذا في الحاشية اي في الوجود والذات وهذا لان الجزء الذهني متحد بالوجود مع المركب والجزء
 الخارجي معاير ذاتا ووجودا وهكذا قالوا وانت لا يذنب عليك ان تحصل المجتبع يرجع الى ان الاجزاء الخارجية
 المتمايزة في الوجود والذات متحدة ذاتا ووجودا وهذا فاسد فان الضرورة شاهدة على ان الذات المتمايزة المتشابهة
 في الوجود لا يتحد ولا يصح الحمل بينها بماي اعتبار اخذت ومن هذا انما يقال ان ان اذا اخذ بشرط عدم الفرق كان
 سائلا في الوجود والذات واذا اخذ بشرط الفرق تجدد الحمل عليه بل هذا لا مكاراة في نظر العقل المتروط لنا
 كلام اخر فوق هذا يستبين ان الله تعالى فانه بشرط **قول** وان ملاك الحمل ومناط العموم مع اي ملاك الحمل المتعارف هو
 حمل الحكمي ومناط الكليات فريد واذا اخذ الشرط بانقياس الى اوصافه كالصالح والكاتب لا يصح حملها ولا محمولا بالحمل المتعارف
 اي حمل الحكمي ولو حمل كان محله من قبيل حمل الجرمي على نفسه كذا في الحاشية وبدل النص من على ان الخبيات لا يحمل بعضها
 على بعض بالحمل المتعارف ولعله مراد الله المحقق قدس سره بينها يمنع في بعض حواشيه حمل الخبيات بعضها على بعض
 يقال في تصحيح الحمل بينها ان التعابير الاعتبارية كات في الحمل منها الخبي المتعبر عنها الصالح معاير بالاعتبار بنفسه المعنى
 بهذه الكائنات فيصنع الحمل حقيقة ان هذا لا يفيد الا صفة مطلقة للحمل وخصوص المتعارف ومن هذا انما يقال ان الوجه
 هو الوجود والتعبير بعنوانين مختلفين لا بصلة الحمل الاولى نعم ولو قيل ان حصة الكتاب اي مفهوم هذا الكتاب متوحد
 زيد بالعرض مع التعابير في المفهوم كما ان مفهوم الكتاب متوحد لانسان بالعرض مع التعابير في المفهوم فيكون مفهوم
 هذا الكتاب محمولا على زيد ولا يمكن الحمل الا على عدم الاتحاد في الحقيقة لكان لوجه فالتقت لان الكليات صدق المفهوم
 على خبيات كثيرة متمايزة في الوجود ومنها ليس في الوجود ومنها ليس في الوجود والاخرى واحده متحدة مع خبيات كثيرة بالعرض

بالعرض فقابل وقد تبدل على نحو حمل الجزئي على الجزئي بان الصور الواحدة الماخوذة من شخص واحد في حواس طائفة حركات و
 البهوية الشخصية محمولة عليها لكونها في نفسها فقابل فيه **قوله** لان ما هو جزا الشيء لا يخلط باختلف الوجود وان لمعنى على
 هذا التقدير الحقيقة النوعية عبارة عن امر واحد بسيط ذلك الواحد بعينه الجنس والفصل واذا اخذ البشروط احصل حقيقة كثر
 منها ولا شك انها غير تلك الحقيقة البسيطة فان الحمل الواحد في مغايرة للمركب بالضرورة والكارهية المكابرة فقابل فيه
قوله الاول في المحل العقوي هو قال في الحاشية اتمل الحقيقة المقابل للمحل العقوي نفس البشروط من حيث هو وبالطريق
 المحل العقوي على ذلك البشروط ومع الحقيقة المقابل له هو صدق **قوله** ويقال له المحل موجود في المحل بمعنى التحقق وانما يقال
 لا المحل الموجود في لان الكتابة متحقق في الانسان مثلكذا في الحاشية **قوله** فان العرض اعم من العرضي كما اشتراكا لبيان
 قال في الحاشية فان العرض اعم من العرض لكن باعتبارين فاذا اخذ البشروط شي كان عرضيا ومحمولا بالمواطاة واذا اخذ
 بشروط شي كان عرضيا ومحمولا بالاستشفاق وانما ذهب اليه بعض المحققين من ان العرض والعرضي كالسواد والاسود
 بالذات وتغايران بالاعتبار فان الماخوذ بشروط السواد وعرض الماخوذ لا بشروط السواد وعرضي فكلما بعينه مخرجه
 عسى ان يطلع عليه في مستقبل القول ان شاء الله انتهى الفرق بين تحقيق المحل وتحقيق هذا الوجه المحقق رجسا الله تعالى
 مغبوبات المستغاث التي هي عرضيات مغبوبات بسيطة ومغايرة بالذات للمبادي ومحمولة على موضوعاتها ومنهجه معها
 فاذا اخذت هذه المغبوبات تمحصل بانفسها وبشروط لا كانت مباينة لها ومغايرة اياها ومحمولة بالاستشفاق وان اخذت
 من حيث هي كانت محمولة عليها وان اخذت بشروط شمس كالشوب الابيض مثلا فالعرض صادق على هذه المستغاث على
 مباديها القابلية بالموضوع بخلاف العرض فاذ صادق على المستغاث فقط حوا كما عند ذلك المحقق فالمبادي المستغاث
 متحدة بالذات فبذلك حقيقة ما عينة اذا اخذت ملك الحقيقة بشروط لا مغايرة لمفهوماتها هي المبدأ واذا اخذت من حيث
 هي فهي متحدة مع انحاءها بالعرض وهي الشفق اذا اخذت بشروط شي كان البشروط الابيض فاشي الحمل بالاستشفاق عند
 هذا المحقق معنى متحد بالعرض مع موضوعه باعتبار وكون محمولا عند هذا الاعتبار بل محل مناط المحل الاتحاد بالعرض في الخلق
 وحكم المحل من قول هذا المحقق بعينه ولا يظهر فيه بعد توقف ما في حقيقة اشبعه عند الطبع السليم فانما اتراجع الى وجودها
 لا تجد سوى مفهوم الكتابة مثلكذا بالاستشفاق سواء كان متحدا مع الكتابة بالذات او لا فانهم وتدرج تدرجاصا و
قوله وقال لا المحل يقول على لا يستعمل كلمة على فيقال الحيوان محمول على الانسان كذا في الحاشية **قوله** فانه يجري في

الهو هو جميع اقسام الوحدة الهو هو حفظ مركب جعل علما للاتحاد وهو باين المتغايرين فلا بد له من جهة واحدة وتغاير جهة
 الوحدة فذلك يكون النوع واجبة التغاير الشخصية وحدة وقد يكون جهة الوحدة ذاتها وجهه التغاير ذاتي او قد يكون جهة
 الوحدة الموضوع وقد يكون المحمول وعلى التغاير جهة الوحدة الى المبهة قال الشيخ الواحد العرض هو ان يقال فشي تغاير
 شيئا اخر بهما لاخر وانما واحد وذلك الموضوع ومحمول عرضي كما يقال ان زيد اوابن عبد الله واحد وان زيد الطبيب
 وابن عبد الله واحد او عرض الكنان شيئا واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعا لمحمول واحد عرض كقولنا السبع والمجس واحد في الكيان
 او عرض ان يجعل عليها عرض واحد **قوله** وهو في محل الذاتات لعل اراد بالذاتيات اعم مما يكون نفسه او نام حقيقة
 او جزا الحقيقة تبشمل جميع اقسام الاتحاد بالذات من المحل الاول وحمل النوع على الشخص وحمل الاجناس والفصول على كمي
 اجناس وفصول ثم لا يشبهه في كون المحل الاول وحمل النوع على الشخص اتحادا بالذات انما الكلام في حمل الاجناس والفصول
 ويستوفي انشائه تعالى **قوله** او اتحادا بالعرض الاتحاد بالعرض كون وجود واحد ما بالذات ونسب الى الاخر
 ما فانه لا يكون بين سببين علاقة مخصوصة بحيث يقال هو هو في الوجود وترتب على احدهما اثر ولو انهم بوجوده الاخر
 ثالث بالذات ونسب اليهما للعلاقة فوجود ذلك الاخر اوجب الثالث لهما بالذات ولهذا بالعرض وهذا النوع اتحادا
 ولا شك في حقيقة فمن رام الطال بالذات لعل المراد لا يطل الاتحاد الاثنتين فقد قال شططا ومعارضة العلاقة في المشتقات
 قيام مباينها لان قيام المبادي هو الاتحاد وهما نعم بعض نظار السلم حتى زوا وادوا وكان الاتحاد بالعرض موجبا لمحل
 يصح حمل المبادي على موصفاتهما كما يصح حمل المشتقات وهو ماض ولا يقول ان معارضة العلاقة منحصرة في قيام المساو حتى
 يمتنع حمل الاتحاد بالعرض فيما بين المبادي فانه متماثل يقع على اتساده ويلزم تنزيهه فقد ظهر لك ان مهابا سفي والحد شامل
 لجميع اق مودا واده وهو مطلق الاتحاد بالذات كان او بالعرض ولا يلتفت الى ما قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني
 انه يرجع هذا الى ان المحل في الذاتات بمعنى الاتحاد في الذات وفي الموصفات بمعنى الاتحاد في الوجود وسع التغاير في الذات
 وادور عليه ان لم يتبين اذن معنى الحمل واحد في الجميع وان الوجود انما يتكررنا اصف البر ونعده فلا يصح اتحاد الوجود مع
 اتساده وتغاير في الذات وبين هذا العبارة مطبقة وناقصة للمحقق الدواني رحمة الله تعالى بكلام مسبوها من
 سار الاطلاع فليست في حديرية والمحصل لا يرد على ما ذكرنا نعم قد يقع الكلام في ان صورة الاتحاد بالعرض لا يستقيم ان
 الموصفات متغايرة بالذات لموصفاتهما فكيف تجد وجودا او الوجود وانما يتكررنا المصاف اليه فذكر في هذا قال صاحب

صاحب الاتفاق الميسر فحللك اذا استقصيت وريت ان اتحاد الموضوع المحمول في الوجود الذي هو مناط الحمل لا يتحقق الا اذا كان
 حقيقة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لان الوجود ليس الا نفس المعنى المصدري المنسجج من الليات المستحصنة
 بالاضافة اليها فكيف تبصرون اتحاد الحقائق المتبينة بالذات بحسب حقيقة الموضوع المحمول ان كانا متحدتين بالذات
 كالانسان والحيوان استتبع ذلك ان يتحد في الوجود وكذلك ان يقع في صرح الحمل بالذات وان كان اتحادها بحسب الحقيقة
 بالعرض كما في الانسان والكتاب والابيض يستتبع ذلك اتحادها في الوجود ايضا كذلك فيكون الحمل بالعرض انتهى
 بهذا الكلام لا غنى عليه لان في الحمل بالذات في الاجناس والفصول كما سيظهر ان الله تعالى لم يكن ينبغي ان يعلم ان اتحادها
 في الحقيقة بالعرض معجزة ان يصلح ان يجعل عندها ان يعلم اتحاد الوجود وضمه الحمل ثم بعد النزول لوسم ان الموضوع
 المحمول متغاير لكان حقيقة ولا اتحاد بين حقيقتيهما اصلا لكن لا يصير في انتساب وجود واحد الى خفيقتين الى احيى ما في الدلائل
 والى الاخرى بالعرض وتعد ما يصف البر الوجود انما لوجب تعد الوجود واذا كانت اضافة وانتساب الى كليهما بالذات
 فلا اشكال في الاتحاد بالعرض انما الاشكال في الاتحاد بالذات كما سيظهر مغريب ان الله تعالى **قوله** فانه حل
 الطبيعي على الفرد مع وشك في حله الجنس على الفصل فانه حل بالعرض مع انها موجودان الوجود واحد بالذات **قوله**
 قلنا الاحكام تختلف باختلاف الخبيثيات في باب الجواب قلنا صاحب الاتفاق الميسر بالقبول وهو ليس بشي لان الجنس
 والفصل والفرع متحدة وانما وجودها في ذات واحدة موجودة الاخر بالذات فالوجود المنسوب الى امر اى كان
 منسوب الى الاخر بالذات لانه هو والاتحاد بينهما بالذات لا بد من التخصيص والاتصال بالاتحاد بالعرض لما يكون كل
 من الطرفين عرضا لاخر ولا يكون حسب الفصل في قاعدة كون حمل العرضيات اتحاد بالعرض بما عدا هذا الصور فتدبر
 بعضهم تكلف وحرف الكلام عن موضوعه غير الاصطلاح فسر حمل بالذات بالاتحاد ومن غير اسطة في الثبوت فحمل الذات
 على الذات ليس فيه واسطة في الثبوت والالزام المجموعية الذاتية بكتلاف حمل النوع على الجنس وحمل الجنس على الفصل
 بالعكس ولم يعلم ان اتحاد الجنس مع النوع اذا كان من دون اقتضاد ومقتضى فاتحاد النوع مع ايضا كذلك لان
 الاتحاد من الطرفين والحق في المجموعية الذاتية ما سلفنا سابقا فتدبر **قوله** ثم حمل الملاحظة بنفس على شين قال
 في الشية قسم الغار الى الحمل على الرتبة اقم حمل الكل على الجزى وحمل الكل على الكل وحمل الجزى على الكل وحمل الجزى على الكل
 والاولى الثالث حمل متعارف والمراد بالعرض في تعريفه ما صدق عليه مطلقا وانما في كتميل ان يكون متعارفا وغير متعارف **قوله**

ليس الا بتعارف الامتناع ان يصدق خبري على خبري الا ان يكون الخبري حصته كحصته من الانسان والكانت فعل تلك الحصة
حلا تعارفا على حصة اخرى وعلى خبري اجزا وكلها نظري الوجود بالذات او الوجود بالعرض انتهى ومن هنا علمك ان
ما وقع منه في حاشية متقدمة من منع حمل الخبري على خبري حلا تعارفا ينبغي ان يخص بما بعد الحصة والكانت بالي عند ظاهر كلامه في
تلك الحاشية قد رتبنا بتعلق تحمل الخبري على الخبري فتدكر **قول** لكونه اولى الصدق او الكذب هذا يجب الاكثر والافضل كون
نظري الصدق كقولهم الواجب هو الوجود **قول** والاول صحيح غير مفيد هذا ليس كليا فانه يجوز ان يعلم منها ان شي
محمول لكثرة شك في انها بل منها عنوانا شي واحد ويلتفت لكل منها الى المعنوي وكلهم ان معنوي احداهما معنوي
الاخر كما في المثال المضروب فبما حمل اول مفيد بل قد يقصد بيانه في المباحث العلمية فتدبر **قول** والشال غير صحيح وهذا
ظاهر جدا ومن ذلك قد خالف فيه المصدر المعاصر لمحقق الدواني رحمه الله تعالى وجوز حمل الشيء على نفسه من دون
تغاير في المقنوم وبغير توليف اخل الى اتحاد المتغايرين بحسب الاعتبار والملاحظة سواء كانا متغايرين في المقنوم او لم
يكونا بان هذا ذاك في نفس الامر لا يوجب عليك ان توليف اخل بغيره الا ان يجعل نقطا ويرى انه بغيره
المحقق الدواني بما يحصل ان النسبة لا تعقل الا بين شيئين وان تكرار الادراك الشيء واحد وانما الاعتبار في زمان واحد
من نفس واحدة لا يعقل لامتناع اجتماع صورتين شي واحد في نفس واحدة فمن حصل صورة اخرى نزول الصورة الاولى
واذا لم يجتمع لا يتصور تعلق النسبة لان النسبة تقتضي تصور الطرفين كيف يجوز عاقل فهم مع ذهاب احد الطرفين
وايض يعلم ان يتم قضية من خبرين النسبة ومفهوم اخر وهذا المصدر يجوز عدم اشتغال البلية البسيطة على النسبة الوترية
فيعلم ان يتم مثل قولنا الموجود موجود من خبر واحد لا يصح توليف القضية بالترك وفساد ولا يخفى ثم اراد ذلك
تأسيس ما ينبغي دار وفي البيان كلاما مستطرا بما موصلا بعد حذف الشرط والاطالة ان التغاير الاعتباري لا يجب ان يكون
بتغاير الادراك والصورة بل يكفي فيه تكرار الانقضاء الى الشيء واحد وذلك متحقق منها بلا شبهة كما في التأكيد اللفظي
التغاير بتكرار الانقضاء الى الشيء يكفي في تحقق النسبة والاخفا في صدق زيد زيدا والتغاير بها ليس بالمعجز ولا مستغرابا
وكذا الانسان انسان فان التحقق ان الحكم على العنوان دون الافراد ما قال ذلك المحقق ان النسبة لا يعقل
الا بين شيئين فان اراد ان الاتحاد بالمعنى اسم لا يعقل الا بين شيئين ممنوع لجواز ان يكلم بالالو او سو او من دون
اعتبار بقية في احد الجانبين وان اراد ان النسبة التي مثل الابوة والاخوة لا يعقل الا بين شيئين فسلم لكن ينبغي ان

فان النسبة بينهما ان اتحادهم يقع انكار النسبة في الهليات البسيطة انما وقع انكار الوجود الرباعي الذي في الهليات
 المركبة ولا نسبة بين هذين فلا رتبة في كل عقد فلو لم يتم تحقق فقيده بسيطة وورده المحقق الدواني بكلامه مطلب ومحصل
 ان تكرار الانتقالات الى شئ واحد في زمان واحد من نفس واحد شئ من تكرار صور شئ واحد ولا اقل من ان يكون مثله
 في الاستحالة يكون فلا بد لتكرار الانتقالات من زمانين وحي لا يكفي لا اعتبار النسبة وهذا هو الذي رام المحقق بقوله ولكن
 ان يتعلق شئ واحد بالانتقالات الخ وثانيا بان تكرار الانتقالات لو سلم فلا يكفي لتعقبات النسبة لان النسبة متعلقة بشئ متغيرا
 الى شئ فلو كان البين ان هذا لا يتصور الا اذا كان هناك شيان وتكرار الانتقالات لا يتعد الصورتان ضرورة فلو لم يقيد
 بالانتقالات او بغيره والاستسما ونحوه بزيادة يصح فان مفهوم زيد في كلام الطرفين مفيد بقيد بين او في احد ما
 مفيد وفي الآخر مطلق اما بالانتقالات بان يكون الماهل زيد للثقت اولاهو زيد للثقت ثانيا او زيد او بغيره
 نحو ان يكون الماهل زيد من المعبر بهذا اللفظ زيد وما قال ان الاتحاد لا يقتضي التعدد والتغاير فخطأ ناشئ من
 عدم الفرق بين الاتحاد والوحدة فان الاتحاد ونسبة كالأفوة يقتضي شئين التبع كيف والضرورة العارضة هبة
 بانه لو لم يكن مفهوما كيف يكلم بانه هذا مستبعد بذاك فلا بد للاتحاد واليه من التغاير بين المتحددين بوجه والوحدة بوجه
 انه لو سلم ان عقدا ما في عقد كان لا يكلم عن نسبة بين بين ومن الضروريات ان بين لا يعقل الا بين شئين فلا بد
 هناك من شئين وتكرار الانتقالات تغاير اصلا او مفارقة وصف تكرار لا يزيل وحدته المعتبر بقيد ما فيه ثم ما ذكر في العقود
 عن لزوم قضيه بسيطة من اشتغال كل عقد على نسبة بين بين غير صحيح فان النسبة لا يعقل في القضايا عند الوجود ان
 السليم وانما اخرها المتأخر من فليعلم على مذاهب التقديرات فقيده بسيطة وتوزيل فليعلم ان تتم القضية من احد الطرفين
 ونسبة بقيدته ولم يذهب اليه احد وباطل في بديته عقول العامة فضلا عن الخاصة فانهم ثم العجب ان مع ظهور ذلك
 قد توهم بعض ناظرى السلم صمو قول هذا القدر وزعم ان النسبة يكفي فيه تكرار الانتقالات وقال ان القضية
 والانتقالات الموضوع المحرل معالان النفس في ان واحد لا يلتفت الى شئين فلو وجب الانتقالات الى الطرفين معاني
 زمان واحد لم يصح فضله اصلا بل الذي يجب الانتقالات ايها متعاقبا بحيث يفصل زمان لطيف لا يشوبه ولا بالنسبة
 فمح بصره تكرار الانتقالات تنجفي النسبة وهذا ليس شئ فان النسبة ملحوظة بما ان حاله بين الطرفين فلا بد من الانتقالات
 الى الطرفين جميع اعتبار النسبة وهذا ظاهر جدا وانما اشترط ان النفس للثقت الى شئين فغير بين والامرين لغير

اولى فانما يدعى عدم صحة حدوث الانقسامات الى شئى عند حدوث التفات اخر الى شئى اخر فمجرد زنى القضية ان
 الى احد السببين فيبقى هذا الانقسامات ويتفت الى شئى اخر غير النسبة بينهما وبهذا الحال في القضايا في الاكثر وانما لا
 الى شئى واحد فلا يصح تكراره اصلا لم يقيد ذلك الشئى بقيد يورث تغاير الملتفت اليه فافهم واوقفه درست تأملنا
 فقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه ذلك المحقق من الحمل لا بد منه من تغاير المحمول وان تاملت فيما وعيت علمت
 ان تعدد الصورة لشئ واحد وان سلم حقيقته صحته لا يقيد في صحته الحمل فان تعدد الادراك لا يورث تغاير في
 المدرك ما لم يقيد بهذا الادراك او يقيد غيره وعلمت ايضا ان التعرف المعبر عنه اعني اتحاد المتغايرين من الاعيان
 والملاحظة ساوي للتعرف المشهور فان التغاير لا يكون بحسب تعدد الملاحظة والادراك ما لم يجعله صديقا في وجه
 بحسب المقصود وعلمت ايضا ما في الكلام بهذا المصدر من الاضطراب فانه نازعه يدعي التغاير بسبب تكرار الانقسامات
 يدعي انه لا يجب التعدد في النسبة بمعنى الاتحاد ونازه يخطئ بين الحمل الاول والمتعارف كما قال وكذلك الانسان
 فان الحكم على العنوان بالذات على ما هو التحقيق لان الذي فيه هذا التحقيق حمل متعارف والمحمول عليه العنوان
 من حيث انطباقه على الاول وعند جماعته عموما انه مذنب المقادير والمحمول نفس العنوان المرسل ولا يخفى ما فيه
 من التغاير الكلام منها في الحمل الاول الغريب لا تغاير فيه لوجه من الوجود **فقد ير** **قوله** لا ناقول طبيعة الحمل لست يدعي الخ
 حاصل هذا الجواب التغاير الذي هو ضروري للمحمل لا ينافي الحمل بالذات والذي هو ضروري للمحمل لا ينافي الحمل
 بالذات والذي ينافي فيه تغاير يكون زائدا على هذا التغاير فهذا كما ترى فانه لا يمكن التغاير الا اذا كان حيثية الحمل
 زائدا على الموضوع وحق لا ينافي بالذات ولذا قال في الحاشية الجواب الاول جدي والحق في الجواب هو الثاني ووجهه
 ان ذلك في مرتبة الحمل فلا يكون مصداقا له او مرتبة الحمل متاخرة عن مرتبة المصدق ويمتنع ان يكون ما في مرتبة المتعارف
 في مرتبة المتقدم والجواب الثاني هو انما راد بقوله بالحق ان التغاير مع خلاصة هذا الجواب ان التغاير الذي
 يدعي هو التغاير في مرتبة الحمل والتغاير الذي ينافي الحمل بالذات التغاير في المصدق فافهم **قوله** وهو ينقسم الى
 حمل بالذات قبل القسم لتحققه في حمل الشئ على نفسه المقابل لمعمل المتعارف كذا في الحاشية فانقسم الحمل المتعارف
 بالذات واما الحمل بغيره فلا يكون الامتعارف **قوله** وبما يطلق الحمل المتعارف في المنطق مع المراد بالمحمولات
 المبهلات اي المحصورات وما في قولنا ما حمل في قولنا الف كان متعارف على كلا الاصطلاحين وفي قولنا ان

الانسان نوع متخالف على الاصطلاح الاول غير متخالف على الاصطلاح الثاني كما في الحاشية محل المراء بالجملة متخالف
 اذ هي في قوة الجزئية **قوله** وحاصل ان هذه الاجزاء اي هذه الاجزاء اما ان يكون لها في الخارج حقيقة واحدة او متعددة
 موجودة بوجوب متعدد او بوجوب واحد فلا يتبع شيئا ما قال المحقق انه وان كان اريد بكونها صور الامور المتعددة
 انها صور عليتها لمفهومات متخلفة فلا يجعل القسم الاول لان الاجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم فيكون باعتبارها
 في الالهي صور المفهومات متعددة وان اريد انها صاورة على امور متعددة فانقسم الثاني غير محتمل لان تلك الاجزاء
 صاورة على امر واحد وهو البنية كما في الحاشية وحاصل دفع الحاشية انه يمكن تجربه باقتدار الشئ الاول وحاصل ان المراد
 بالامر الذي هو هذه الصورة الحقيقة المبرورة في الالهيان والحاصل ان مفهومات الاجزاء صور متعددة مطابقة
 لحقيقة واحدة والحقايق متعددة ومعنى المطابقة ان يكون الاله فرع المراد بالصورة العلية ولكن تجربه باقتدار
 ثالث هو ان المراد بالصورة معلوما والحاصل ان مفهومات الاجزاء صور لحقيقة واحدة بمعنى ان الحقيقة الواحدة
 بصير في الالهي بعد التحليل خاتمة متعددة وتلك المفهومات في الوجود بصير حقيقة واحدة وبالقول حاصل الاحتمال الاول
 ان الاجزاء العقلية متحدة ذاتا ووجودا وبعد الاتحاد يحصل حقيقة واحدة هي بعينها الجنس والفصل وهذا الانبيا في القول بوجوب
 الكل الطبيعي بل بكونه وبعضهم حملوا الكلام على ان المراد بالامر الواحد في الاحتمال الاول الشخص بناء على ان الكل الطبيعي
 وخرجوا بالحاصل ان الاجزاء المصورة لهوية شخصية بسيطة بان يكون محملاتها مسرعة عن نفس الهوية البسيطة والامر
 لا صور متعددة موجودة الماهية واحدة كما قال الفاعلون بوجوب الكل الطبيعي ان الوجود واحد والموجودات اثنان او
 لوجودات متعددة كما قال فرقة منهم ان تلك الاجزاء موجودة متغايرة ذاتا ووجودا ووجه اندفاع اعتراض المحقق
 الدواني في محذور هذا النوع ان الكلام على تدبير الفلاسفة والمحققين ما دأ على ايدهم وهم فاعلمون بوجوب الكل الطبيعي
 وايضا يلزم ان يكون التدبير المشهور عند الفلاسفة منزها عن كون الاجزاء العقلية متحدة ذاتا ووجودا وموجوده بوجوب
 النوع فافهم **قوله** اما ان يكون صور الحقيقة واحدة ام حاصل هذا التدبير كما مر ان الجنس والفصل يتحدان في
 انفسهما وبصير واحد بما عين الاخر فيحصل حقيقة واحدة تلك الحقيقة بعينها الجنس والفصل وهذه الحقيقة هي حقيقة النوع
 وهذا قول شري لا يرعى بالعقل فان ضرورة حقيقة واحدة حقيقة اخرى او خفايق اخرى منها لم يطلع السليم
 المعطى من الاصحاب الا نظرا في العلوم العقلية كيف وان نصبت تلك الحقيقة بعد الاتحاد كما كانت قبل الاتحاد

فلا اتحاد وان تغيرت بان زادت فيها صفة او نقصت منها صفة فقد استحيات في الصفة لاهلها احدث وان
 ذلت بان عدت وحذرت حقيقة اخرى فلا اتحاد بل عدم شيء ووجد آخر وتعبارة اخرى ان بقيت الحقيقة بعد الاتحاد
 كما كانت فلا اتحاد وان فنيها او غلبت احديةها فلا اتحاد والضم وبالمجمل بل هذا القول الا مثل قول فرغوريوس في اتحاد العاقل
 والمعقول وقد عرفت بطلانه ومثل بعضهم باجزاء المتصل الواحد ما فيها موجودة بوجود الكل ويحلك العقل بها كذلك
 الاجزاء من الفصول متحدة مع النوع وجودا او النوع كما يحلك العقل بهما وبذلك يعني من الحق شيئا فان اجزاء المتصل على ما هو
 التحقيق ليس لها وجود العلل بل انما يشرع العقل بسوئته الوهم كما في القسمة الوهمية او بلا سوئته كما في العقيدة نعم هي موجودة
 بالقوة وانما لما مضى وصحيح بحيث يذهب او ثام العامة الى ان المتصل ملتم منها كما ان مراتب السواد الصفيف
 من السواد الشديدي بحيث يذهب او ثام العامة الى ان الشديدي ملتم منها وليس لها خط من الوجود الا بالقوة ثم من
 اعظم الاعاصيب ان الصدر المعاصر لتحقيق الدواني اذ هي ان التركيب الواقع في الانواع الطبيعية من هذا القبيل حتى
 اذ هي ان تركيب المواد من المعادن والنباتات والحيوان والانس كذلك وكل كل واحد بعد حذف الزوايد انه فساد
 لان التركيب على قسمين تركيب من اجزاء غير ملتم كتركيب البيت من السقف والجدران والابواب وغيرها واما وجود
 وتركيب من الاجزاء الملتم كتركيبي متحدة واما وجود وتركيب اتحادي يحصل بالاجزاء بعضها مع بعض واما وجود
 وهو التركيب من الاجزاء الملتم كتركيبي متحدة ان لم يخلو ان تركيب الجسم من البيولي والصورة من القسم الثاني اعني التركيب
 الاتحادي اذ لو كان من القسم الاول وكانت البيولي والصورة ذاتين مختلفتين الخارج لاصح صدق المادوي باي اعتبار
 اخذت على الجسم ولا صدقها على الصورة لان الامور المتمايزة بحسب الوجود لا يصح فيها الخل بابي اعتبار اخذ واما في
 كان بينها مع ان المادوي باعتبار صدق على الجسم المركب وعلى الصورة باعتبار فكيف يكون التركيب منها قسم
 الاول ثم حص البيان بالبيولي الثمانية وصورتها بنفسا عليها غير من البيوليات ومحصل مثالا ان الياقوت مثلا
 ليس فيه خبز نارى والافعامت به الصورة الياقوتية لان حلول الصورة الياقوتية بحلول سرياني فيلزم ان يكون
 ذلك الجزاء ما راوا فاما كيف يكون الجزاء الساري حاصلا فيه بانفصل مع انه لا يتلف في وقتي في زمان طويل مع
 حجب ملاحظة الاجزاء المادية الاخرى وان لم يكن لاجزاء العنصرية حاصلة في المويد لم يكن تركيب المواد منها و
 من صورها من قبل القسم الاول كيف وان العناصر تنقلب غذاء والغذاء ينقلب لظنة والنظرة تنقلب مصفوفة وهكذا

وكذا يقع الانقلاب شيئا فشيئا الى ان ينقلب حيوانا وليس ما هو سابق من هذه الانقلابات باقيا
الخاص بالعقل حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر ثم العقل ان نفسه كواحد منها يجب انارة وخواصه الى اقسام
بعضها مادة باعتبار جنس باعتبار صورة باعتبار فصل باعتبار ثم اورد انه اذا كان الهولي
متحدة مع الصورة لا يستقيم القول بالطينة اجاب بان العلة انما يكون بعد تحليل العقل الجسم الهولي لا جبر في
ان يكون شئ باعتبار لغيره العقل علة باعتبار آخر معلول كما في المعالج والمعالج وروى مثل ذلك في الجوان
وقال النفس طبعي لا كثرة فيه بالعقل فليس ثم النفس موجودا واحدا بل هو بعض من موجود واحد وكذا الحكم بـ
اجزاء كما في الباقوت غايه ما في الباب ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الباقوت حقيقتهما واحدة والاجزاء المفروضة
في النفس حقايق متعددة وبلزم من ذلك كون الاجزاء بالفعل كما ان الاجزاء الكيفية في الحركة الكيفية النوع
مختلفة وكما ان الاجزاء التحليلية في الفلك بعضها كواكب وبعضها جرم الفلك وادعى في الانسان انه ليس مركبا
من البدن والجبر والذنب هو النفس بل الانسان حقيقة واحدة هي بعينه البدن هي بعينه المدرك للكليات و
الجبريات فهو من حيث انه جسم تام متجه ومشكل وعلو ومن حيث انه مجرد مدرك للكليات والجبر وفيد القوة
فاذا انقلب الى اجزائه انشغل في التجر والمقدار والشكل وينفي حور او مدركا وينفي الجبر ومن القوة الى الفعل
هذا المحصل كلامه في هذا المقام ونحن كفيينا الموشة في البطلان هذا الرأي وانما استدلاله بقوله ليس فيه خبر نارى
فلا يقيد المطلوب لولم فانه بعد تمام ما يدل على ان الخبر النارى غير بان حال التركيب ولا يلزم منه الاتحاد
زعم غايته ما يلزم ان يبطل صورته النارية وتخليقها الصورة الياقوتية وهذا ليس من الاتحاد بل هو تسببت
بانه يصير جسمية الجبر الذي منفصلة بجسميات المواد الاخر لا ارتفاع المانع من الاتصال فلو سلم فبلزم ان يتقدم
تلك الجسميات ويحدث جسمية اخرى وهو غير المطلوب فان المطلوب الاتحاد ثم ما ذكره غير تام كما نبه عليه
الدواني لان الياقوت اجزاء حاملة للكيفية المراجعة هي مركبات من عناصر واجزاء هي اركان الصورة
الياقوتية انما تسب في القسم الاول من الاجزاء وون القسم الثاني واستدلاله بقوله مع انه لا ينطق بالحق فيه
ان الصورة المركبة حافظة لمواد مع صورها وكيفيةاتها وايضا هذا كثر سورة كيفية كل خبر فلا يقدر الجبر
المسمى ان يفعل في النارى فعلا بوجب الظاهر ما وكذا العكس فقوله ان العناصر تنقلب فذا ارجح ان اراو

بالانقلاب ان الغضائر بصبر غدا وانغدا وطفة على ان يكون هذه الحقيقة ملك الحقيقة فمنع بل قول شوى وان اراد
 ان في مادة الغضائر تقوم صورة العذار وفي مادة الغذا وتختلف صورة النطق بعد بلطان صورة الغذا فاسلم
 لكن لا تحقق النفا على ما زعموا كما حكمه بان الاجراء المتخالف بالحقيقة متحدة وجودا قول شوى لا المنفعة اليه فالحق
 لما عليه النجوم من عدم جواز اتصال واحد من مختلفات الحقائق نعم في الحركة كالبغفة بمعنى الانواع والحق ان مراتب
 الكيفيات المنتزعة حال الحركة من الكيفية المندرجة متحدة بالحقيقة والاختلاف بالثبوت والضعف تخالف في
 حرج الاشكال والما تحقق الدواني في ذلك في الاجابة عنه على مذنبه من عدم وجود الفرد والتدرج وانما وجود
 المتوسط بين الاواد واما ما قال في الناس فهو ان صلح محلا لما نقل عن بعض العارفين قدس سرهم انما
 اجابوا بما واما اجابا لكن العقل المتوسط الحاكم يتعد حقيقة البدن والنفس لا يقبل والمحقق الدواني شمر
 الدليل لا بطلان هذه المقالات واما عدم سطنة الطائفة على مذنب الفلاس فوجوه مطبوعة وفيها ذكر الكفاية و
 من ث الاطلاع عليه فعبئة مطابقة الحاشية الجيدة للمحقق الدواني **قول** فقط باء في عبارة معبد آخر هي فيه
 ما قبل على الصورة الثالثة من امتناع الحمل بعد الوجود ومثل ما قبل على الصورة الثانية فان المتعدد لا يقوم
 بمحل واحد كما ان الواحد لا يقوم بمحل متعدد وكذا في الحاشية **قول** اعلم ان في الصورة الاولى ثلث احتمالات قال
 في الحاشية الاحتمالات التي اوردها في النظر الى مطالب الاجراء في الخارج والثلثة الاخر التي اوردها في النظر
 الى منشأ اشتراكها وفيه تعريض على العلامة القوسية حيث جعل الاحتمال الثاني المذكور فيها فسمي الاحتمالات
 المذكورة في الشرح وربع الاحتمالات **قول** والثاني ان يكون منشأ اشتراكها امورا متعددة ومع هذا المذهب
 يرجع الى نفى اكلي الطبيعي وان الوجود البهوية البسيطة لكن عرفت لباسمان متبوعة ومعان تالعة سمي
 المفهومات الماخوذة من المتبوعات والاثبات والماخوذة من التوابع والماخوذة من التوابع عرضيات قال
 في الحاشية المتبوعات كالاباء والنمو والحس والحكمة الارادية والنطق والتوابع كالتجريد والتغير والانفعال والتعجب
 والاضمحلال والماخوذة من الاول جسم تام حاس متحرك بالارادة فالحق هي الاثبات ومن الثاني المتبوعات
 والمنفصل والمتعجب والاضمحلال هي العرضيات **قول** الثالث ان لا يكون منشأ اشتراك هذه الاجراءات
 اصحاب هذا المذهب فرقتان فرقة نفى الوجود الكلي الطبيعي في الاعيان فانما الوجود في الخارج سوية ينتزع العقل منها

منها امور اكلية بعضها مشتركة بالذات بان يكون مصدرها نفس هذه الهوية وهي ذاتيات وبعضها مشتركة باعتبار
 امرها بعليةا وهي المسمى بالصفات وخرق اقد الوجود الكلي الطبيعي وعندهم الموجود بالذات المهيئة النوعية
 وتلك المهيئة حقيقة بسيطة في الخارج هي بعينها الجنس وهي بعينها الفصل والجنس الفصل متحدان معهما للعقل
 ان يجلها اليها كما يجل السواد الشديدا الى السواد الضعيف وهذا يتطوّر لان هذه السوادات ليست موجودة
 بالجنس **الفصل قول** ان المراد بعينه لما نذكره الاجزاء هو هذا دليل على البطلان القول الثاني وتقريره ظاهر وفيه كمال
 قد علمت ان اصحاب المذهب الثاني في اقول الوجود الكلي الطبيعي ليس الموجود وعندهم الالهوية البسيطة وليس لها
 اجزاء اصلا والنسبة بالذات في مورد اصطلاح ولا مشقة فيه **قول** ثم الفروقة العقلية بحكم امتناع اشترع المتعارفة
 فهو هذا دليل على بطلان المذهب الثالث وقد اورد عليه بان امتناع اشترع الصور المتعارفة عن امر بسيط متوحد
 بينا نفس ولا مينا بدليل بل اشترع الصفات كثيرة عن ذات الباري عز وجل سبحانه بل لا بد من خلاف ذلك اقبل والحق ان
 اشترع الصور المتعارفة بالانها داخل في قوام المهيئة متمنع ضرورة وكيف يجوز عقلا سليم ان ما هو بسيط من كل وجه وليس
 فيه كثر اصلا ينبع من حقائق كثيرة داخل في ذاته بل بالانها قامت عند العقل الجاذم بالنظر الفلسفية وهذا بخلاف
 الباري عز وجل فان الصفات لا يتوحد بالانها داخل في القوام بل بالانها عارضة وتغير عن الذات ولا استحالته في مورد
 متعدي ككثرة لا بسيط واذا امتنع اشترع حقائق متعددة داخل في القوام عن البسيط فلا بد فيه من كثرية يكون مصدرها
 هذه الصور فلا بد من التركيب الخارجي بعد اذ التركيب من الاجناس والفصول هذا وانك قد درست فيما قبل ان ما هو
 مبين ومستقل في الوجود لا يمكن ان يجل وعلى جباين اخر وتجدد في الوجود بما ياعتبرا خذ لان قد ظهر لك بطلان
 البسيط من اجزاء متحدة في الوجود وقد بطل ان يكون صور الاجناس والفصول صور الامور واحدة لان هذا الامر الواحد البسيط
 او مركب وعلى الاول لا يمكن اشترع كثرية الذاتيات كما علمت انفا وعلى الثاني لا يمكن الانحاز كما علمت فقد بطل القول الثالث
 فانتقلت الى ليس من الضرورات ان المادة اذا احدثت لا بشرط شئ والى ما يمكن مادة فقط قلت المادة بما هي كخاثة
 لا يمكن ان يكون نفس المجمع فان الاعتبار لا يعتبر حقيقة مما هو عليه في نفس الامر فالمادة ان اخذت لا بشرط فهي حقيقة
 المادة وشئ فمصدق عليه هذا المفهوم المذكور وهو ليس نفس حقيقة المادة بل انما هو قد مشترك بينهما عرضي مادة
 والمجمع المركب فافهم **قول** وذهب الشهابي الى ان الكلي الطبيعي ليس موجودا في الخارج مع انظار ان هذا تبين حال الايراد

الاشكال فان الامور الخارجية حلت عنده والتسمية بالذاتيات مجرد اصطلاح كما مرث الاشارة اليه وكذا ما قال في الحاشية
 ايض بيان حال وهو قول الحكمي الطبعي لم يكن موجودا في الخارج لم يكن الجنس والفصل الطبعيان موجودين فيه على سبيل الحقيقة و
 لو لم يكن الاخر والذاتية بخلاف الاخر والذاتية ولم يمتنع التركيبان لم يكن تلك الذاتيات الخارجية المعلومة جنس ولا فصل حقيقة
 قال في حاشيته شعلته بقوله ومسلو من مرتبه من حيث هي قد سبق في تميزه اليه قسما اما ان الذاتيات ليست مسلو
 منها من حيث هي وهذا نظا به في تفصيل يكون المقصود من هذا الكلام ايراد الاشكال لبيان الحال والاشكال انما يتم لو
 بالبرهان ان الذاتيات حقيقة فاقم وقابل قوله انه المتحقق بغير دليل ان ذلك الوجود الواحد قد يجوز البعض حصول الحقيقة
 الواحدة الانتمائية في محال متعددة قياسا بالخصومات متعددة وبذاتية مكابرة صريحة والمجوز لهذا قد خرج من غيرة العقل قال
 الخ الف ربي الجنس والفصل موجودان بوجه واحد كما ان المتصل موجود واحد والعقل بجله الى ان يفيض غير موجودين بوجه علمية
 من دون محدود فكله الان موجود في الخارج بوجه واحد ويكمل العقل الى جبر من غير ان يفيض المدكولين والفرق بينهما
 باعتبار الاستتار في الاشارة وعدمه وانك الوزان لا وجود لهما علمية ومحد ووجودا وكل بدون الوزان من غير انما بان
 الاخر والتمحيض لا يلزم وجودا بالفعل وانما بانما موجوده ضمنا في جنس وجود الكل ولا سخالة في قيام حقيقة واحدة متحدة
 في جنس قيام شي آخر ولا يلزم القسام بكل علمية والفرق طارئة الوجودان وكل شي بالذاتية من وقوعه في الاخر والمقدرة
 ولا يلزم ان البديهة حاكمة بان يمتنع الحكم على موجود خارجي او ذهني بانه بذات الحقيقة وبذات الحقيقة وبها يلزم ان يكون الحقيقة
 الذمعية الحقيقة الجنسية والفضيلة لا لانقول ان الحقيقة المشابهة في الخارج تلك الحقيقة وتلك بل يقول ان بذات
 متفردة الى تلك الحقيقة وتلك الحقيقة فالان ينقسم الى الحيوان والناطق لانه عين الحيوان وعين الناطق كما ينقسم
 الى الاخر والمقدرة ولا يلزم من جواز الاتحاد في الوجود وبين الجنس والفصل الاتحاد في الوجود وبين كل مبتين حتى يبرر على
 يلزم على هذا التقدير تحوير الاتحاد بين الان والنفس لان الاتحاد مخصوص بنفخ المليات وكون بعض وليس لكل
 بها مجرد الاتحاد في الوجود وحتى يلزم صحة الحمل بين الاجزاء المقدارية المتصلة بين انفسها وبينها وبين الكل بل صحة الحمل
 انما في كون احد ما او عين واحد في الخارج كان عين الاخر والما حصل ان الجنس صالح لان تبين سميات كثيرة فباعتبارها
 هو الفصل وهو بكل تعين نوع والفصل كالبعد للجنس وهذا المعنى اي الفصل لا يمكن ان يوجد في الخارج فميزا عن الجنس بل
 بوجه مجموع نفس العقل الى تدين الامر بين هذا النوع من الاختصاص بين الاجزاء المقدارية معقودا ولا يكون خبر مقداري

متطاري قيد لاخر حتى يحصل من الكل والحمل موقوف على هذا الاختصاص هذا يحصل كلامه ثم بعد هذا بين المراتب الثلاث
وقال الجنس اذا اخذ من دون ان يتعين بشئ فهو المادة ولا وجود لها في الخارج وان اقل شرط التعيين اي اخذ من جنس
فهو النوع خرج لا حصل ايضا لعدم التعاير وان اخذ لا بشرط لشيئ فهو المعايير من وجه والوجود من وجه فيمكن حملها على الجنس
كلامه هذا ولم يفهم بعد فانه اولى الاول ان الحقيقة الجنسية والفضائية تتعاير بان ذاتا وجمعية متحدتان وجودا وشرعا تشييعا
بليغا على من زعم انهما متحدتان ذاتا ووجودا ثم قال وجودها كوجود الاجزاء المقدارية تنفصل تاملا للحقيقة ان كانا متحدة
فقد قام بها الوجود والعرض الواحد لا يقوم مجلس ولعارة اخرى لا يصلح انصاف الحقيقة من الوجود والا وجود حقيقة بالاشارة
ايها في قد زعم تعدد الوجود فلا يكون موجودين الوجود واحد لا ينفع القول بان الاجزاء التحليلية لا وجود لها بالفعل فانه اذا لم
يكن لها وجود بالفعل اي معدومة بالفعل والشيء يعرض لها بعد التحليل وجودات تتعاير بها بشبهة في لم يكن لها نفس و
الفصل وجود واحد اصلا لا قبل التحليل ولا بعده واما قال واما بانها موجودة ضمنا في حقيقة انه ما اراد بالوجود الضمني
اراد به الوجود والاشتراع كوجود القوة في الاجناس والفصول صفات اشتراكية لا وجود لها حقيقة ولا يصلح لتجزئتها اصلا ولكن
مسبوقة من مرتبة الذات وان اراد بالوجود الضمني الوجود حقيقة بوجه الكل مح لا بد من قيام الوجود بها حقيقة وانما
البيان فيلزم تعدد الوجود قطعا والاشتمال بالاجزاء المقدارية غير صحيحة فان نسبتها الشهادته اليها متممة عليها باشهادت
قطر لان ملك الاجزاء غير معدومة وانما يتبرع بالفعل سكونه الوهم وانما الوجود لها بالقوة واذا خرجت من القوة الى
الفعل يصير موجودة بوجودات متعينة متعددة وتبعدم الكل فلا اتحاد في الوجود هناك اصلا ثم انه لا وجود للحقائق
المتعددة بوجود الحقائق المتعددة بوجود واحد قيام الوجود بالواحد بها وهو في ضمن الكل فكان تخصيص بعض المراتب
دون البعض المراتب دون البعض كذا فان الخلق انما كان استحالة قيام حدة واحدة بالحقائق المتعددة واذا جاز ذلك
ولم يكن الوجود مع تعدد الاضافات بالحقائق كلها سواسية فيلزم تجوز وجود الانسان والفرد بوجود واحد يلزم
السطوة فيرتفع الامان من الضرورات وما جعله مناط الحمل من كونها بعد التعيين عين الاخران اراد به حقيقة الحقيقة
بحيث يكون ذاته وانه فهذا هو القول الاول الذي كان قد شرع عليه تشييعا بليغا وان اراده الحمل في جميع الحاصل
ان مناط الحمل بالذات كونها بعد التعيين محمولا على الاخرين في غاية الركائز وان اراد بها الاتحاد بالعرض بين ذاتها
فلا محلح بالذات ثم انه جعل الفصل قيدا ونعنا بالجنس فاما كان المراد منها انما اراد به منقسم اليه في قد تعدد الوجود وان اراد

انه ارتقار موجود موجوده في ضمن وجود الكل فهذا متحقق في الاجزاء المتعارضة على زعمه فقدمنا الحمل بينهما والحق
 في التعارض انهم لم يردوا على حمل بين الاجزاء المتعارضة ان ليس لها وجود واحد لانه ليس لها وجود بالبقوة المتعارضة
 الى الفعل بهذا الوجود متعدد بل لا يربط ليس لها وجود بالفعل ولعمري هذا الوجود الذي بالقوة السوية بالوجود بالفعل
 فيه فانه يرضع تأمل **قوله** بان الوجود القايم بالهيات لا يعنى ان هذه الهيات المتعددة تغير متحدة نارة اخرى فالوجود
 القايم بها عند صيرورتها متحدة وانما هذا قيايم بالمعدودة لا اضافته الى المتعدد مع جمع الى القول الاول فلا منازعة الا في
 اللفظ وانت قد عرفت لطلان خبره في مبرهنة واحدة بان يصير تلك الهيات نفس الهيات الاخرى بل استحالة هذا خبره في
 الاجتماع الى التبيين ثم الاربع بعد هذا الوجه بعد هذا فان اصحاب هذا القول يرون القول الاول بدلائل فليكن مقصودهم
 البعد من القول الاول بل اصل قال في الحاشية وحدة الاجزاء اثنان هي المكبات ايجدقة ونقد وما شان المكبات العودية
 كما لا يخفى وقد مر من المحشى مثل هذا وقد عرفت ما فيه **قوله** لان هذه الاجزاء من المادة والصوره هي بنا على ان الاجزاء
 الالهية تجرد والاجزاء الخارجية وسواء الاحتمال الحق من الاحتمالات الثمثة من القول الاول كما حققنا في الحاشية و
 حاصله يدل على ان هذه الاجزاء نارة بعين ذوات متغايرة موجودة بوجودات متباينة نارة بعين ذواتها واحدة جسم
 بوجود واحد وهذا منقول وقول الشئ المتحقق قد سسرده ان التمايز بين في البنية والوجود وان فرض بينهما اي ارتباطا
 يمنع ان يقال احداهما هو الآخر معطل لظلمة يعنى الاربع في النقص من هذا الرأى شيئا الا بعد منع هذه المقيدة شيئا
 مكافئة فاصحى فانه كيف يجوز عاقل ان ما هو مباين وانما وجودا يكون الاخر باي اعتبار واحد بل هذا الاكان يقال الا
 هو النفس ان اخذ باعتبار فان اعتبار العقل لا يمنع التمايز بين المتماثلين والمجوز لهذا خارج عن غير ذرة العقل **قوله** اي عند
 يقول الوجود الكلي الطبيعي واما عندنا في الحقيقة فلا انما حقيقة لافى الدائيات ولا في العوالم كذا في الحاشية يعنى انه يرد على
 هذا النوع لا في الشكل كزوج سائر ذوات الحمل من هذا النوع على مذنب من شغى وجود الكلي الطبيعي **قوله** والجواب بان الحمل
 مطلقا لا انما هو يعنى انما هو بالانحاء في البنية اعم من الانحاء وبالذات او بالعرض مع بل انهم انهم يردون بهوتية الالهية
 بالعرض فتأمل **قوله** والبعض الصديق هو الحمل لا يعلم ان العلالة الارزقي قد عرفت الحمل بهذا التفسير في جواب شبهة المشا
 يقول الشئ قد سسرده ما يقال من الحمل ان كان غير الموضوع فاجاب بما فيها من غير ان مضبوطة في الذات اي
 فيما حدها عليه فعنى اتحاد المضمومين فيما حدها عليه ورو عليه الشئ المتحقق قد سسرده بان الصديق هو الحمل فطال بان المفهوم



المتصور ان كان معين الذات فالحمل غير مفيد وكذا الصدق والكان متباينين متضادين متضادين
 بعد الجواب الحق وجوه ثلاثة لان يقال محل مائل **قول** وقبل الحمل انما المتضادين بحسب الوجود ارجح في الخارج
 كما هو صريح في كلام المفيد بهذا التفسير اعلم ان نسبة الشئ المحقق قد سره بهذا التعريف في الجواب السبعة المذكورة و
 انما لم ينل يخرج الدينية لان الكلام كان على نديب من حصر القضية في الخارجة والحقيقة قد سره **قول** وان اراد به
 الوجود الرباطي ارجح ان اراد بالانصاف النسبة السادسة الخارجية الابطح التي هي الوجود الرباطي بالمطلق بنفس
 الحمل **قول** انت جيران الاجزاء العظيمة متحدة مع الاجزاء الخارجية حقيقة متباينة اعتبارا ارجح يعني ان الاجزاء العقلية
 متحدة مع الاجزاء الخارجية فالحقيقة المتصلة من الاجزاء الخارجية هي بعينها الحاصلة من العقلية فلا تعدو في الغالب اصل
 ثم كان يراد ان اذا كانت الاجزاء العقلية هي الخارجية فكيف يقيس بعضها في المحررة وعد ما يتعدو اعتبار
 فلذا قال انما يشترط في الشرط شئ لا يشترط في هذا لا ينافي في تعابيره بما بالذات من حيث الخارجية ومن حيث
 الدينية لا اتحادا الدينية من حيث الماهية مع المركب بالذات وعدم اتحاد الخارجية من حيث الخارجية مع بالذات و
 الحاصل ان الاتحاد الذي مع التعابير لا يعتبر لايوجب اتحادا الحكم فباعتبار كون متحدة في الوجود باعتبار كون
 متباينة في الوجود وانت قد عرفت فيما من الكلام ومطقت جملتها في الجواب ثم فوق هذا الكلام كلام اخر به يتم
 استدلال الشئ المحقق قد سره لارب فتمت مقدمات الاولى ان المركب لا يتجلى الى جمل متساوية بعد جعل الاجزاء
 باسرها بل جعل الاجزاء يستتبع وجود الكل وهذا لان الحاجة الى الجمل انما كان الامر شيئا في نسبة الوجود والعدم اليه
 في اجتماع الى الجمل اتحاد العدم يلزم وجود الوجود والمركب يجعل بعد في باوي الارواح ان عدم الوجود بالاجزاء
 مع وجود الاجزاء والنحو الثاني من العدم مستحيل بالذات فانه لا يجوز فطرة سليمة ان لا يكون المركب موجودا او لا
 باسرها موجودة وانما الممكن بالنظر اليه عدم الوجود فاذا فرض ان الجمل جعل الاجزاء فقد استحال العدم
 به فاذا استحال العدم على الاجزاء فقد استحال عدم المركب لعدم الاجزاء وقد كان العدم مع وجود الاجزاء متساويا
 فبعدم محورية الاجزاء المركب واجبا فلا يحتاج الى جعل اخر الثانية ان الاجزاء العقلية متحدة ذاتا ووجودا وحالات
 الاجزاء الخارجية كما قد علمت مرارا واذا ابتدئت المقدسات نقول حاصل القول باننا لم ان حقيقة الاجزاء
 واحدة تامة بوجود وجودات متباينة وانه بوجود وجود واحد وبصير ذاتا واحدة ولا شك في ان يحصل اجتماع

الاجزاء الموجودة موكب وكذا يحصل من اتحاد تلك الاجزاء ذات احدية هي بعضها ذات كل من الاجزاء في هذه
 الذات الاحدية بعضها حقيقة ذلك المركب فاما وجود ذلك المركب نفس وجود هذه الذات الاحدية فلا يسيل اليه
 جعل ذلك المركب جعل اجزاء بحكم المقدرة الاولى فموجب حصول مقدرة والذات الاحدية جعلها واحدا بحكم المقدرة الثانية
 واما وجود المركب مباين لوجود هذه الذات الاحدية فيلزم ان يوجد حقيقة واحدة وجودين سبقت وسبقتا فمادة
 يوجد ركبة اخرج انبثاينة فقط موصفة لوجود اجتماعية مجموعته كمجمل وانارة بسيطة غير ملتزمة من تلك الاجزاء
 مجموعته لجعل واحد من الفطريات الاولى ان الخبرة والاختبر لا يختلف في طرف واحد في وجودات مقدرة او في
 لعل كون هذه الذات الاحدية حقيقة ذلك المركب فتعين ان تلك حقيقتين احدهما ملتزمة من الاجزاء النية المحركة
 والاخرى حاصل من اتحاد الاجزاء المحركة ففقد لزم ما لزم الشئ المحقق قد سره واليافز ان لا يسمي تمام المركب
 من الاجزاء المحركة مركب ومن اجزاء غير محركة بالملك فافهم قوله مع ان الاجزاء الخارجية انما يحصل في النقل بصورة
 الكلية اي بمعنى ان الاجزاء الخارجية انما يحصل اذا احارت لا يشترط ان يكونا انما يحصل بعد خفاء المستحضات والاشياء
 مع بصيرة اجزاء محركة فلم يلزم حدان تعدد الحدود وفيه ليس من لا ليس فان حذف المستحضات لا يشترط هذا اصطلاح
 الذي كلما فيه فان مرتبة لشرط لا ومرتبة لا يشترط شئ كما يمكن ان في اذ انصور مرتبة الدائيات لشرط لا يعني
 المادة بما هي مادة والصورة بما هي صورة وفقد حصل جميع الاجزاء من دون ريب واذا حصل مرتبة لا يشترط الجنس
 باسمه جنس الفصل ما هو فصل فقد حصل الاجزاء المحركة باسمه هذا احد اخر فقد وجد حقيقة واحدة حدان فلان قوله
 واما هو خرد على سبيل الحقيقة في هذا بعد تمامه انما يفيد ان البسيط لا جنس له لا فصل ولا يلزم منه ان يكون
 المركبات اجناس وفصول نعم لزم من هذا اذا عطف عليه ما قد بينا سابقا امتناع تركب حقيقة ما من الجنس والفصل
 على النحو الذي نرى في ثمة في ثمة نظر فان اتفق الفلاسفة على كون الماخوذ بانه شرط شئ والماخوذ بانه شرط لا شئ جز
 يلزم منها حقيقة بالاتحاد في الاول والانضمام في الثاني حتى يلزم مطلوبه لا يصلح حجة ما لم يبين سرمان والاشء المحقق في
 ما تعرف به انما ذكره تقرير الكلام والحق عند قد سره ما بينه القابل للصع للقابل للاتفاق ان يقول في البسيط
 مثل ما قال الخوافي ان الجنس ان لا يشترط لا اي شرط ان لا يتعين اتحادا وفصل من الفصول ما لا يوجد
 اصلا ولا ينضم منها حقيقة في الخارج بل انما هي في لحاظ العقل الذي يكفي لا لطلان تركب البسيط من الجنس الفصل

الفصل ما قد مر من لزوم اشتراك كثيرة في مرتبة الذات من امر واحد فذكر مع ما له **قال** الله المحقق بل كل مركب خارجي
 او اسبق من خبرته المشتركة بينه وبين غيره اجماع العلم انك قد درست فيما مر ان لا يصح تركيب حقيقة بسيطة ولا مركبة
 من الاجزاء المتحدة في الوجود وتحقق لاك ان لا يصح اتحاد الحقائق وانما وجودها وجودا واحدا وانفصلا مع تفريق
 ما تقوم حجج من بقى التركيب من اجزاء متعاقبة حقيقة ووجودها لا شك عند الوجودان في المقام فممكن
 بها عن مرتبة الذات والمبينة فكيف السبيل فيه فيقول لا شك في ان ذاتا بسيطة اذا كان مبدءا لا تشارك على اتحاد
 مختلفه بوجهها بل كل نحو من الاشياء مفهوم بكل سماع تلك الذات كما ان ذات الباري غرضه بل لا شك في
 الاشياء ومبدء لصحة الانكشاف عنده ومبدء الصدور الاشياء عنه مشيئة واراوته فيوض مفهوم العالم مفهوم
 الهمي ومفهوم اتحاد والى عنه ذلك فيمكن بهذه المفاهيم عن تلك الذات البسيطة ما هي مبدء الاشياء المتحدة وتعالى
 العالم عين الذات كماله الهمي واتحاد من جهة ان مصداقها عين فيمكن سماع الذات كذلك الذات المركبة
 المشتملة على اجزاء يكون مبدءا لا تشارك على كل جزء فيوضه باعتبارها على اجزاء ومفومات صاوية
 فيمكن سماع نفس الذات المركبة المشتملة على تلك الاجزاء مصداقا لها تلك الاجزاء فيقال لهذه المفومات
 انها اجزاءها تكون مصداقها اجزاء فالمقدم الذي مصداقه الجزء المشترك يسمى بالجنس والمفهوم الذي
 مصداقه الجزء المنفصل يقل هذه المفومات هي التي اريدت بالاشتقاق من الاجزاء وما افادته
 اذا جعلت اشتقاق يكون خارجا عن نفس المركب فسلم لكن لم يدع انها اجزاء حقيقة بل الذي ادعى ان الاجزاء
 مصداقا لها وانما يسمى بالاجزاء لكون مصداقاتها اجزاء كما يقال العالم عين ذات الباري وقصد ان مصداقه
 عين الذات ثم هذه المشتقات ليس موادا ما قام به المبدء حتى يلزم ان لا يصدق على المركب بعدم قيام
 بها وبها بالمركب بل موادا ما شئ تترتب عليه آثاره الباقية والاجزاء فكما تترتب على الاشياء آثار المبدء وتعالى
 المبدء فكذلك تترتب آثارها وبها لدخولها فيه وبذلك يقال للباري غرضه بل انما هو من المبدء فيقوم به
 العلم فان العالم مبدءا المعنى لا يصدق عليه بل بمعنى من تكليف عنده الاشياء ومصداقه نفس في سماعها في
 كلمة انها مصداق في هذه المشتقات واحده في المركب يكون في قضية موضوعها المركب ومحمدا لها هذه المقام
 المستقاة احكاما عن واثية مباو بها ودخلها فيه فلما يصدق في مرتبة المبدء هذه المفاهيم وكون سائر العواض

التي مصداقها قيامها وبذا بعد فبالعمل الحق لا يتجاوز عنه **قوله** انت تعلم ان المراد بالاستفاد جمع
 يرجع الى القول الاول وبذا بعد فان صاحب هذا القول يريد عليه **قوله** مع ان التحقق لا يفرق بين هذا وبين
 ان في الاول احتياج فيه الى العبارة في العبارة والتجوز في اطلاق لفظ المشتق منها او في ان المشتق حقيقة هو
 الماخوذ لا بشرط الشيء في جهة المبدء مستلزمة بحجته لان خبرية الخبر لا تختلف باختلاف الاقتران فقدر **قوله** ان تركيب
 من الذات والصفة اجماع المشهور ان الذات المعبرة في المشتق ذات مبتر فحب البعد المعاصر للتحقق الذي ان
 الذات ليست عامة ولا خاصة بل انما عقلت من حيث انها متعلق بالمبدء فمعنى المشتق ذات تتعلق بها المبدء سواء كانت
 عامة او خاصة ولم يقترن به ما هي عامة او خاصة او بشئ من الوجود الا بما هي متعلق بالمبدء وليقتبس على ما فلو اني لم يجز
 فان المفهوم من شئ يصلح للشئ سواء كان عاما او خاصا وليس المفهوم منه الذات العامة او الخاصة انما المفهوم
 منه الذات من حيث انه متعلق بالشئ فكلما في المشتقات برتبها وبذا كلام فاسد لم يعقل ما ذا اراد به فان
 الذي لا يكون عاما ولا خاصا لا يكون مفهوما من المفهومات فكيف يكون جزا لشئ من المفهومات وايضا الذي يتعلق
 بالمبدء يجب ان يكون في نفسه شئ فيكون عاما او خاصا ويكون متميزا في نفسه حتى يتعلق به المبدء وبذا كلام مجمل والقبول
 على معنى فاسد فان شئ ليس الموصوف واظلا فليس عاما ولا خاصا لانه ليس مفهوما من شئ وانما بالذات
 على ان ما يذكر بعده شئ يصلح لتعلق الشئ بقدرته ثم التحقيق ان الذات المعبرة في المشتق ذات عامة مطلقة مبتر بمعنى انها
 صالحة لان يصدق على ذات مخصوصة بل على نفسها والضم والذات المعبرة فيه ليست معتبرة بثوابل معتبرة على انها
 منتسبة اليها سواء المبدأ كانت ثابتة او متغيرة فمخصوص انتساب لبعض المبادئ يقتضي موجودية الذات ومخصوص
 الاخر يقتضي انقضاء والمعتبر في مفهومه نفس الذات المطلقة ثابتة كانت او متغيرة ثم التحقيق ان مفهوم المشتق ذات
 المحصورة بالمبدء وبذا المعنى نفهم اجمالا وترتب الالاء المبدء على شئ في الاكثر ففسر فواته اجزاء وقد يكون تصانف المبدء
 وقد يكون بنفسه او قد يكون بنفسه فوات اجزاء على الاول فصدق المشتق يكون مشروطا بتصانف المبدء وعلى الثاني
 لا يكون مشروطا بل يكون محله كمال الذاتيات من دون عروض سببي اصلا كمال الموجود على الموجودات كافة فلهذا الشرح الاسوي
 قدس سره وحله على ذات البادئ فوعل عند الفلاسفة وحل الثابت على الاشياء عند المعبر عنه وحل المفصل على الجسم السالفة
 على الصورة الجسمانية التي هي الاتصال لكن لما كانت ترتب الاء المبدء في الاكثر تصانف المبدء فالتصانف السالفة

اسم الفاعل ما شئت لذات فام بها المبدأ لجهنما المتبدي المتعلم مقصودهم التاج وزعماء كذا وعلهم ارادوا بالقيام
المعنى الاصح من الرجل والقيام بالنفس وهذا كالمصطلح منهم اطلقوا لفظ القيام وارادوا نحو الواجب ترتيب الابرار
المقصود كما يترتب بالقيام ثم انزاد اكان المعبر في المشتق الذات المبينة فاذا اسند الى محكوم عليه متقدم كان المقصود
الحمل عليه والحكم بالاتحاد بالعرض وصدق عليه واذا اسند الى فاعل متاخر يكون الحكم بانساب تلك الذات اليه
فالمقدم في صورة معنى التقديم والتاخر واحد ويكون مفهوماً الخلقين واحد لكنهم قالوا ان مفهوم الجملة في صورة اسناد
الى الفاعل مفهوم الجملة الفعلية والمفعول اسناد الحدث الى الفاعل بالقيام بخلاف ما اذا اسند الى المبدأ فوجب عليهم
القول بالتجريد عند الاسناد الى الفاعل عن الذات فتدبر فيه **قوله** والثاني انه مركب من النسبة الخ وعلى ما لا
يكون الفرق بينه وبين الفعل ان الفعل يشتمل على الزمان دون المشتق وان النسبة المعبرة في الفعل مازة لا غير
في المشتق لقيدية بغير مائة الا عند وقوعه بعد حرف الاستفهام او النفي وح يكون اسناده الى الفاعل كاسناد الفعل اليه
ويكون المقصود منه الاسناد والقيام والحكم بالحمل بالاستحقاق ويكون مفاد هذه الجملة بعينه مفعول الفعلية من غير فرق
الا في الالة على الزمان وعدمه من حيث الوضع لكن ح يكون اسناده الى المبدأ المتقدم كاسناد الفعل الواقع
خبر او فتدبر **قوله** ولا بالصدق بل عليه الخ قد تبدل عليه بانه لو كان المعبر فيه ذوات خاصة لم يقدح في المصروف
على المشتق بل يكون بديهياً لان ح يكون المصروف الخاص واخباره فيه ان الذات اذا انصهر لوجه احمالي يكون
حل الذاتي مقيد ابل نظراً **قوله** وما ذكره من لزوم الانقلاب ففقيه فيهول عن القيد يعني انه على هذا التقدير يكون مفهوم
الضاحك انه لا الضحك وهذا المعنى ليس عين الانسان حتى يلزم ضرورة الحمل ويكون المادة ماوه الوجوب **قوله**
مع ان دخول النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية الخ اجماعاً في حقيقة مستقلة لا يحتاج في تعقلها الى ارفاع عنها كالاتحاد
فان دخول النسبة في حقيقة فاحش ومحال ومع خروج احد الطرفين الحش وغير معقول لانه في الاشياء وانت لا تذهب
عليك ان عدم معقولية دخول النسبة في الحقيقة الغير المتوقفت تعقلها على ارفاع مسلم لكن كون حقيقة المشتق كذلك
غير مسلم بل المشتق عند صاحب هذا المذهب كالشغل في موقف تعقل على النسب اليه وبل الكلام الافي فتدبر **قوله**
من ان اربسطة لا يشتمل على نسبة الخ هذا امر ضروري بحكمه الواحد ان السليم الصحيح فانه لا يفهم عند سماع مستحق في الجاودة
معنى مركب انما يفهم معنى واحد لكن قد يناقش فيه ان فهم المعنى الواحد مسلم واما ان هذا المعنى بسيط فبقيد ابل لان من

ايجاز فيكون المعنى الواحد اجمال المفهوم المركب من الذات والنسبة تماثل فيه **قوله** والالكان معني ذلك الثوب الابيض
 فتح قد ناقش فيه الصدر المعاصر للمحقق الدواني بانه عند دخول الذات في المشتق لا يكون معنى الثوب الابيض الثوب
 الشئ الابيض بل يكون المعنى الثوب الشئ البياض وبطلانه ممنوع وهذا من قبيل المواخذات اللفظية فان المقصود
 هو دخول الذات عاما او خاصا فكان المفهوم من الثوب الابيض الثوب مفهوم الشئ ومفهوم متساو البياض الذي
 او مفهوم الثوب كرا وهذا مما يكذب الواحدان ثم لما كان التعبير عن معناه بالعبارة العربية على طريقة التوضيف فترسب
 الابان يقال الثوب الذي له البياض واقام الابيض مقام الذي له البياض ولا مناقشة فيه بعد وضع المراد ان يكون
 اغنى بالمحقق تماثل في الميزان من ان الثوب الشئ البياض او الثوب له البياض والالكان في التركيب التقديري على
 ما صرح به بنابر وغيره هو لفظ الذي ونحوه فحجب ان يقال الثوب الذي له البياض او الشئ الذي له البياض هو معنى
 الابيض هو في قوة الثوب الابيض او الثوب الشئ الابيض انتهى والاولى ان يقال في تعليل الاختلال
 في جهة العربية عدم صحة توصيف المعرفة بقولنا له البياض فلا بد من الوصلية والوحد عند سم في توصيف المعرفة فخلط
 لفظ الذي الى اخر ما قاله كالاخفى **قوله** وليس ينبغي وبين المشتق منه تغاير بحسب الحقيقة مع مفهوم المشتق على الاثر
 حقيقة بسيطة لما اتحد بالعرض مع ذوات ترتب عليها انما تأثم هذه الحقيقة ضد وجودها بالذات مغايرة لوجود
 تلك الذوات فوضع وصفا منتزعا لتلك الذوات مع كون منشأ ترتب تلك الاثار بالوصف المنضم وقد لا
 يوجد لكن للعقل ان يعتبره مغايرة لها ويجعلها وصفا لها مع قد يكون هذا الانصاف منشأ ترتب تلك الاثار
 قد لا يكون بل يكون منشأ ترتب الاثار لتلك الذوات او الامور الداخلة فيها فعلى الاول يكون مصداق الحمل
 والحكم بالاتحاد انضمام هذه الحقيقة وعلى الثاني كونه بحيث يصح اشتراكه بوصفه بهذه الحقيقة وعلى الثالث نفس تلك
 الذوات كونهما متساويا بالاتحاد والكان يصح التوصيف بهما لان مناط اتحاد هذه الحقيقة ترتب الاثار المحصورة فغاية
 ترتب الاثار على الوجه المحصور يكون مصداقا لحمل هذه الحقيقة والحكم بالاتحاد بهما مثال الاول الابيض والثوب الابيض
 كيفية بسيطة متممة مع ثبوت اتحادا بالعرض بان ترتب عليه الاثار المحصورة بالابيض مثل تفريق البصر ونحوه وجود
 هذه الحقيقة لوجود مغايرة لوجود الثوب عارضة له واثارة فيه ومنشأ ترتب تلك الاثار قيام هذه الحقيقة به مثال
 الثاني الضوق وهو اضافة بسيطة مخصوصة متممة بالعرض مع السمار والسماء ترتب على الاثار المحصورة بالانفصاف

وليس الغرق وجه مغاير لوجه السار لان العقل يتغير مغاير اياه السماء وكله وصفاته لان السماء كسب نفس الارض
يصح توصيفها بالقدسية ومن ثم ترتب ملك الا ان يكون في نفس الارض هذه الحشية وقال الثالث انها وثلاثا
ووجه فان ذاته تعالى ترتب عليها اثرها ونفسه في ذاته تعالى لا يقيام صفة منفردة ولا بالتصاف بالمرغبات لذاته
لذاته مصدر اقول الحق ووجه النعم من المحل في الوضعية اعلى من النعمين الاولين شبهة بالمحل بالذاتيات لما انه لا يوقف
على عرض صفة كحل المتصل على الجسم فان الجسم ترتب عليه اثر المتصل لا شاملا على الصورة المجسمة لا يقيام اتصال
فما اعتبارات ثلثة اعتبار الابيض مثلا با انه متحد مع الثوب ففي هذا الاعتبار اتحادا ومحصن بهو الثبوت الابيض و
اعتباره با انه حقيقة مغايرة للثوب بهذا الاعتبار صفة قائمة به منفردة كما في المثال او عقليته كما في مثال الغرق و
من حيث هو وفي هذا الاعتبار تغاير من وجه اتحادا ومن وجه فقد وضع في الغنة نقط بارز ال اعتبارا في شئ
كالقيام في الغرقية ونحوها ووضع بارز ال اعتبار الثالث لفظا ما هو منه متشركا اياه في المادة مغاير في الهيئة و
المتشقق ولم يضع بارز ال اعتبار الاول لفظ مفرد وكسفي بالركب التوصيفي فالمفهوم المشتق متحد مع مفهوم المبدء
بالذات ومغاير بالاعتبار المفهوم المشتق فردان احدهما المبدء وهو تمام حقيقة والاخر المبدء وصف له وهو كونه
له متحد مع اتحادا بالعرض من جهة قيام المبدء او بنفس ذات الموصوف وانت اذ ارجعت الى الوجود ان لم
تجد هذا الراجح بعيد اكل العبد **قول** وانت جبر بان الاول لو كان كذلك كان محل الابيض على البياض اقيام بالثوب
صحيحا وذلك معلوم الانتفاء بالضرورة قال في الحاشية وذلك لان مصداق حمل المشتق على شئ قيام مصدر الابق
قياما حقيقيا وهو اذا كان مبدء الانتفاء مغاير لذلك الشئ او قايما غير حقيقي وهو اذا كان نفس قايما بذاته
والاشك انه بطلان فسمه في البياض اقيام بالثوب منتف انتهي وانت لا تذهب عليك ما فسر من التفسير والتعطيل
من جهة عدم الفرق بين المحل في الاتحاد بالذات وبين المحل في الاتحاد بالعرض فان اللازم على هذا التفسير صحة حمل
الابيض على البياض اقيام بالثبوت مثل حمل النوع على الشخص والذي يلزم متباين من ان صحة الحمل بالعرض من
جهة قيام المبدء باحد الوجهين المذكورين محل بالعرض وابن هذا من ذلك وتوشتت بانتفاء المحل بين البياض والاقا
بالضرورة بمنزلة الضرورة بل هو من الاغلاط الناشئة من جبان اهل العرف والمجاورة من الاختلاف الذي
بين مفهوم المبدء والمشتق لما يحجبون مفهوم المشتق مع المحل ومفهوم المبدء غير متحد باستعدادهم اتحادا وشئ مستحي

ومغايرة اياه وحسابهم بما لا يكون حجة وليس شان طالب الحقائق اقتضا صها عن مجازي العرف فتدبر **قول** سيع اذ يستبعد
 جدا قال في الحاشية اشارة الى انها مختلفة بالذات كما يشهد الوجودان فكيف يكون بينهما الاتحاد بالذات والاضمار
 بالاعتبار انتهى انت تعلم ان الوجودان منهم في افعال هذه الشهادات على وعاوي اختلف فيها الاسلام **قول** ويعتبر
 باللفظتين لا بديل على مغايرة معا بينهما بالذات كيف قد يكون بشي واحد باعتبار شئ سمي سمي مختلفا وبشئك اذ
 ما اخرج عليه المشي من الاتحاد والذاتي بين المادة والنبس فتدبر **قول** فقد شبهت عليه مفهوم المشتق باصدق عليه اي بمعنى ان
 الحرارة اذا قامت بنفسها يكون من اذ والحرارة تبت الاثار المحصورة بالمجاز ولا يلزم منه الاتحاد وبين الحرارة والحرارة
 والكلام في هذا دون ذلك فافهم **قول** نظر الى الموصف انما هي في حال في الحاشية سواء كان انضمام فيها حقيقة
 سواء اذا كان الموصف غير الموصوف غير بالذات كالسواد والاقياكم او غيرا بالاعتبار كقصة الوجود انما هي اوجها بالجوهر حقيقي
 كالصور الخائن حاصله على ما ليس فاما بالغير لا تاتوا ولا اعتبار انتهى وحاصل هذا المرامى اشراج الربيط محمد
 الموصوف سوي المبدء مخالف للمبدء بالذات وهو مفهوم المشتق وانت لا يدب عليك ان اشراج الربيط سوي
 المبدء وسوي اجتماع مفهوم الذات المشتب اليه المبدء انما هو بطبع السليم والذهن المستقيم **قول** بل في انما اشراج فيه
 تغليب لان الموصوف من حيث هو موصوف والموصوف من حيث هو وصف والنسبة من حيث هي نسبة مشتق والاشراج
 كذا في الحاشية **قول** يمكن ان يستدل على الاول بان قد تقرر في موصوف في موضع اشراج كتحقق ان الجنس الفضل لا بد بينهما من علاقة
 العوض لان احدهما ليس فانيا لاخر فعلى ذلك التقدير لازم ان يكون كل منهما عرضا عاما لاخر والاخلاف بينهما بالجوهر
 المحبسة لان الجنس الفضل جنس وفضل من حيث ابها لا بشرط شئ هي حقيقة واحدة كذا في الحاشية وانت لا يدب عليك
 ان هذا علقناش من اشراج الاسم فان لفظ العوض يطلق على معنيين احدهما الحال في شئ والآخر الخارج المحمول اليه
 لوازم الجنس الفضل علاقة المحمول كيف وبها ما احب ان يفصل ان اعني بما بها لا بشرط شئ متحدان وجودا وجعلنا فلا حول
 بينهما اصلا فليس احدهما الحال والآخر المحمل وانما العوض بينهما معنى الخوض مع المحمل كما يدل عليه قوله لان احدهما ليس فانيا لاخر
 ولا استحقاق في كون كل منهما عرضا لاخر بهذا المعنى لان كلاهما خارج عن الآخر محمول عليه فافهم ثم طارئة عبارة اصل الحاشية
 ان الاستحالة الملازمة كون كل منهما عرضا عاما لاخر وبذا طارئة الف وان المفهومين الذين بينهما عموم من وجه يكون كل
 منهما عرضا عاما لاخر كيف والعوض العام مفهوما الكلي الخارج عن الشئ القول عليه وعلى غيره وهذا يصدق على كل واحد

كل واحد من الاعمين من وجه النسبة الى الآخر ولو قبل سبب المراد بالعرض العام مصطلح المنطق بل العارض الام مطلقا واستحاطا
 عدم كل منهما من الآخر عدم تبين قبل فعل هذا يمنع كون الجنس عرضا ما بالنسبة الى الفصل عند المعنى وانما يلزم ثوبت
 ترك المية من الاعمين من وجه **قول** فيلزم ترجيح ما مرجح بيان المردوم ان كل منهما صالح للجنس والفضيلة باعتبار
 احد ما حجب الآخر فضلا ترجيح من غير مرجح وانت لا تدبب عليك انه على هذا التقدير يجوز لكل منهما حجب وفضلا ما حجب
 فقط ولا فضلا فقط والنام المية من ذات الطرفين لا منها من حيث انفسه والفضيلة متى تخلف المية باعتبار احد ما حجب
 والآخر فضلا بالعكس **قول** او يكفي في تقويم المية النوعية احد الطرفين والفضلين انت لا تدبب عليك كفاية المية
 او الفصلين مجتوج فان المية عبارة عن جميع الاجزاء واذا اختلفت كجزء لم يبق تلك المية وهذا ظاهر جدا **قول** فيلزم
 ما مرجح فيه ان المردوم يمنع بل يكون كل حجب وفضلا صالحا قد علمت **قول** وانما ان لا يكون الفصل تمام الجزء المية انت
 لا تدبب عليك ان هذا اصطلاح علمك بالمعنى من الحق شيئا والكلام في ان تركيب مية من اعمين من وجهين يكون احدهما
 مية الآخر مما لا شك فيه ويكون مية الجنس اخص من ذلك فان اصطلاح علمك ان لا يسمو هذا المية بالفصل محض كليا
 في الجنس باطل او يكون هذا الجزء واخلا في الجنس الفصل ويكون تركيب المية من الجنس ولا يكتفك البطل التركيب على هذا
 النحو بان الفصل في اصطلاحنا هذا وذاك فاعلم **قول** لا متنازع ان يصير المادة صورة والصورة مادة بمعنى يتم الفرض
 الاول بان لو كان الجنس فضلا لما كان المادة صورة والعكس لان الجنس عبر مادة باعتبار الفصل صورة باعتبار
 وانت لا تدبب عليك ان فيه شيئا من المخار فان المادة بمعنى الجوهر المستعد للصورة بمعنى الجوهر المستعد للصورة
 بمعنى الجوهر المستعد لا عبر احد ما بهما الاخرى لا متنازع ان يكون المستعد لا مستعدا بالنظر اليه لكن هذا اصطلاح اخر غير
 المصطلح بهما فان المادة بهما الجنس الماخوذ بشرط لا وليس من ضروريته كونه مستعدا فلا استبعاد في كون شي مادة
 وصورة هذا المعنى فالذي هو محال غير لازم والذي يلزم غير محال نعم ثوبت ان المادة بمعنى الجنس الماخوذ بشرط لا والمادة
 بمعنى الجوهر المستعد وبان مصداقها هم الكلام لكن لم يبرهن على تقدير **قول** ولو في حقيقته قال في الحاشية ولو في حقيقته
 واحدة بالقياس الى حقيقته مختلفين والاول كما يقول بان يكون مادة في انفسه وصورة في الان والاشكال
 بان يكون في الان مادة بالقياس الى الملك وصورة بالقياس الى انفسه **قول** وان يكون للحيقة الواحدة
 مادان وصورتان اشارة الى ثبات الفرض والرابع والاشكال في تقرير الاول لو فان الفصل الواحد شين كان

لحققة واحدة ما دام ان الجنس مأخوذ باعتباره هذا انما يجري في الطحال جنس من مبهمة واحدة واما الطحال فجنس
في مبهتين فندرج في الفع الثالث تقرير الثاني لو كان فصلان لجنس واحد في مبهمة كان بها صورتان انت
لا بد من عليك ان تعدد المادة بمعنى الجنس الماخوذ بشرط لا وكذا تعدد الصورة بمعنى الفصل الماخوذ
لان مبهتين الف ويل هو مثل المعنى في المبالاة والخفاء لنعم تعدد المواد بمعنى الجوهر المستعد والصورة بمعنى
القطعة اياها قد اوتيت استعمالها من جهة استحالة تعدد العلل المستقلة ضرورة دخول المادة في العللة التامة
للصورة والصورة في العللة التامة للمادة لكن كون مصداق المادة بالمعنيين احدا ممنوع لم يبين بعد بل
نعم لو ثبت عليه الفصل بعد استبارة بشرط لانهم المطلوب فانهم **قوله** وان يكون للمحققين المخلصين صورة
استدراة الى اثبات الفع الثالث والشئ المندرج فيه من الفع الرابع باء لتقوم فصل واحد للمعنيين او فصل
الجنسين في نوعين نرم ان يكون للمحققين المخلصين صورة واحدة لان الفصل صورة في مرتبة من المراتب
وفيه مثل ما عرفت من ان استحالة تقويم صورة واحدة بمعنى الفصل الماخوذ بشرط لا مثل استحالة تقويم فصل
واحد لنوعين جارية وخفاء فلا يصلح وليد عليها ثم ينشأ اشكال فخرى هو انهم قالوا ان يهول العناصر لثمة
بالحققة ليسولى الافلاك وبهوليات اهل فلكك متخالف في انفسها بالحققة والصورة احسبه حقيقة
واحدة وحقيقة نوعية فالهوليات عشرة والصورة واحدة فقد فوم الصورة الواحدة انواعا عشرة
وفوم الفصل الواحد وهو الصورة الماخوذة لا بشرط انواعا عشرة وفازت اجناس عشرة وهي
الهوليات الماخوذة لا بشرط ولزم عدم الفصل من الجنس والصبر تمام مشترك بين الانواع عشرة
فقد صاوجنا وقد وجدت العلماء والاعلام السابرين ارض المحققين من ذوي الافهام متفرعين
بالعجز عن حل عقده هذا الاصل او اواحدة الا امكالا **قوله** وهو في الاف ان عين صورة النوع
نعم عين صورة النوعية لكن الصورة النوعية في الاف ان هو النفس الناطقة لا كزعم ان فيه صورة نوعية
اخرى غير النفس هذا من استحالة التركيب من المخرقة المادى وليس نذ ابيين الاستحالة واما الصورة
المنطقية لا يكون مدركا للكلمات اصلا فانهم **قوله** بمعنى لما اشبهت تقدم كل من مبدى الجنس والحركة قال في الماشية البقرة
عن الفصل في الجبلان هو ما به الحس والحركة لانفس الحس والحركة الفصل هو النفس الحيوانية كما ان المعبرة عن الفصل في

سبحانك يا اسفالى

في الاثنان ما به المنطق الفصل هو النفس الانسانية والمعتبرية من الفصل في الجوانب ليس نفس الحركة والى الفصل مبدأ
 واحد لكن في عبارة الشرح استخدام انتهى لا يظهر الاستخدام وجه اذ ليس في كلام الشرح المحقق خبره الا في قوله غيرهما معا وهذا غير
 راجع الى الحسن والحركة المذكورين سابقا ولا بد ان يريد معهما حسن والحركة والاشارة الى الاشكال ولا يستقيم شرح كلامه في
 لما اشبهت تقدم كل سبب الحسن والحركة مع اذ اكان المعصم من مرجع الضمير واحدا لم يكن استخدام نعم في عبارة الشرح
قوله مع ان الحركة منقضة على الاوراك مطلقا بخلاف المشهور فينا بين الفلاسفة فانهم قد صرحوا ان العصور الكلي
 لا يفتي في صدور الحركة الجزئية بل لابد من تحصيل خبري فيثبت عند ثبوت وارادة خبرية فيثبت قوة الحركة على التحريك لكن المحقق
 الدواني اجاز صدور الحركة من ادراك كل كيان منحصرا في شخص فاعلم فيه حتى يظهر لك حقيقة الحال **قال** ان الشرح قد ذكر
 فادترك مبتدئة من اربعين متساوتين وعلى هذا يتجمل حصر الكلي في الحركة ولا يلزم منه تركيب المبتدئة من اربعين متساوين **قوله**
 فعلية لا يكون الامور احدى الا لا يستلزم وحدة العلول وحدة العلل وهذا بعينه كما تراه بدل على امتناع تركيب المبتدئة من اربعين
 متساوين مطلقا كما في الاشياء وانت لا يذنب عليك اذ ان اراد بوحدة القيمة التام الواحد النوع فممكن استعمال
 وحدة العلول بالنوع وحدة العلل بمنوع لا بد من دليل وان اراد بها الوحدة العددية بان يكون المعصم الواحد من
 التميز من احد الفصلين هي المعصم الحاصلة من الفصل الاخر وحدة القيمة التام بهذا الوجه ممنوع فندبر **قال** فال الشرح
 قد سوره وما قبله اذ جعل التام المعترف في الفصل القريب صفة للجزء المميز متعده به اشتد انت لا يذنب عليك
 ان ما افادته يرجع خلاصة الى اصطلاح هو لا يعني من الحق شيئا فان المقصود انه بل يصح تركيب مبتدئة من خبرين اخرين
 يكون كل منها مبتدئة عن جميع المشاركات الوجودية والعلل بمنوع التركيب بهذا الوجه سواء سمي كل من الخبرين المرئيين فضلا ام لا
 به لا يتم جعل التام الماخوذ في مفهوم الفصل اصطلاحا صفة للجزء المميز وهذا ظاهر جدا ثم ان جعل التام صفة للجزء المميز ولم يكن
 كل من خبرين المرئيين فضلا كحل المعصم في الكلمات النفس بتجزئة هذا النوع التركيب فاعلم **قال** ان المحقق قد سوره هذا الفا
 يتم اذ اكان الفصل سيطرا على معصومة قدس سره ان هذا انما يتم اذ اكان الفصل باسوة على سبطا في غير معتبر في عبارة شرط
 راد يكون معصومة اذ لو كان عليه شرط راد فيجزا سيكون معصومة على نفس وشرطه نفس اخر فلا يتحقق في تعدد
 الاثر البسيط على هذا الوجه وليس معصومة قدس سره ان هذا يتوقف على بطلان الفصل اذ لو كان مركبا كجزء تعدد الاثر فان
 العلل انما بسيطة كانت او مركبة لا يجوز ان يصدر عنها اثران بل لابد في صدور واحد الاثرين من اعتبار امر بسيط في صدور

الاخر كما يدل عليه مسئلته من صدور الكثرة عن الواحد ولعلها قائل **قوله** والجواب وهو ان الحلول في الحقيقة ليس من
مر حيث يؤول من حيث التفرقة بالفضل كذا في الحاشية وحاصله ان عليه الفصل انها بدلان يصف الجنس بتجديد الموصوفين
في نفس الامر من دون ان يصف به فلو قوم جنسين كان عند الصنف اجدما عاريا عن الالتفات بالافضل فلم
قطعا **قوله** فلا يكون بين الجنس من حيث الجزئية عدم من وجوده من الجنس شيئا موقدا واما عليه ثباتك **قوله** انت
تعلم ان المركب الذي ليس فيه اقسام وتفضل اياه الذي يظهر في تقرير الكلام ان التركيب من الاجزاء المحمولة انما يكون كالحج
بان يحصل بعد الاتحاد ورسو على كل منها هذا انما ينافي اذ كان احدهما منفعة الاخر بان يحصل تغييرا ويصير موصوفا
بغير فصل في الامرين المتساويين لعدم الابعاد ثباتك ومنه ان محل ما في الحاشية يعني ان الكلام في مركب العقل والمركب
من المتساويين ليس مركبا عقليا على ما ذكرنا والاخر على ظاهره ان المركب العقلي عبارة عن المركب من الاجزاء المحمولة
لا شك ان نفسا ومن كل منها محمول على الاخر فكيف لا يكون المركب من امرين متساويين مركبا مطلقا **قوله** الا ان
بعثرة عدم محسب الاعتبار ابي باعتبار الصنف الذي اتى **قال** الشارح المحقق والالتكان النوع متحقق بدون الجنس الاخر فانه
بجزان يكون تحصل كل منهما من الفصل ويكون الذي اتى **قال** الشارح المحقق والالتكان النوع متحقق بدون الجنس الاخر فانه
ان يكون تحصل كل منهما من الفصل ويكون عبارة عن مجموع المتفصلين من الفصل فلا يلزم تحقق النوع بدون الجنس الاخر
وكذا ان تفردان تحصل الفصل ليس الا بان تجد موصوفوا اقسام الفصل او اتحاد الجنس صلا نوعا فانه الجنس الاخر اذ
اتحد موصوفا نوعا اخر فالمهمة التي فرض ذكرها من جنسين كان تركبها بهذين النوعين من دون اتحادها لتركيب
خارجي من جنسين متساويين والكان بالانحاء قد لا يكون الا بان يكون احدهما موصوفا والاخر محصلا رافعا اقسامه فيكون
احدهما جنس والاخر فضلا والمهمة مركبة من جنسين واحد فضل فضل الجنس ان الموصوفان جنس الجنس وفضل الجنس لا
في مرتبة لمهمة واحدة والكان بان تجد الفصل باحد الجنسين يصير نوعا ثم هذا النوع تجد الجنس الاخر ويرفع اقسامه
المهمة في خارج النوع فضلا وتركب المهمة من جنسين واحد الجنس الاخر الفصل باحداية الكلام في هذا المقام **قوله**
وقد حال اذ قد مر ان المهمة يكفي في تقويمها اقسام خارجها فيكون خبرها كفي احد الجنس من حيث هو ومن المتفصل
والاحتياج الى خبره فيكون الجنس الاخر من حيث هو ومن حيث التحصيل بالفضل فمما كذا في الحاشية وقد مر من الكلام
ان ما عطف منها ينفع فتذكر **المصنف** **الحاشية** في التعيين **قوله** الاول كون الشيء بحيث يتبعه فرضه كراه

المفصل الحاشية

اشتركا له الماد بالاشتركا المكان الوجود في اكثر من قطره ان يكون بحث متع الوجود في الكثير انما هو من جهة كونه متنازلا
 عما عداه فانه اذا التماثلت ماداه صارت متماثلة المكان ما عداه في الوجود فلا يمكن فرض اشتراك بين الكثير والاشتركا
 الماد عدم مطابقة السطح الذي السطح الكثير فتميزه انما يكون بالنظر الى الوجود والذهني لكن عدم تلوين مطابقة الكثير انما
 بهو تلوينها ما حوذه عن التماثل في نفسه وتماثل ما عداه فهذا التعيين بعينه من تعينه في نفسه في لا يظلم اعتبار المعنى وجه **قوله**
 معنى الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية آحاد ظاهرة الكلام بدل على ان الموصوف بالكلية والخبرية العلم وبذا انما
 يتماثل من ظاهر الماد وانما عبارة عن الظلية للكثرة والظلية لتوابعه التي في هذه الظلية من دون اعتبار الاشتراك
 واما اذا اعتبر الكلية والخبرية بالاشتركا وعلمه سوارا قير من الظلية ام لا فلا يمكن النصف العلم بالكلية لان العلم الموجود
 الفاصل للدين متعين فكيف يصح فيه الاشتراك لكن قد يدعى ان التعيين الذهني غير مانع للاشتراك بمعنى انه لو وجد في احدى
 ماد من المواد مكان لنفسه لا غيره وانما المانع التعيين المعنى فان كان الموجود في الذهن والمحصل فيه التعيين المعنى لم يصح الاشتراك
 كما في الاحكام الصانع فتأمل فيه **قوله** لان الخل والالطاف تحمل عبارة كلامه عن الاتحاد في الوجود ومن المبين ان الاتحاد
 في الوجود يكون في الخارج وكذا الاشتراك والالطاف نعم المحاكاة من ان يكون في الوجود فان اردنا بالخل هذه المحاكاة واعتبر
 في الخبرية والكلية ثم الكلام وقد تقدم تحقيق ان الكلية والخبرية من المعقولات الثانية ام لا **قوله** والاختلاف بالكلية
 والخبرية انما به اختلاف الادراك فالخلاف يري لهذا الكلام احتمالات احدى ان يكون الماد او الادراك
 كان كلياً واذا ذكره المحس كان خبرياً وصفه ظاهر اذ ما لم يحصل تفاوت في المخطوط لا يمكن ان يكون اختلافات المخطوط
 سببا لاختلاف الحكم عليه بدويته واذا كان اختلاف مجرد والملاحظة يكون احد الحكمين المتقابلين بالظاهر ثم قد يكون احدا
 الملاحظة سببا للحكم على السمي وعدمه بان الحكم في احد الملاحظين حكم وفي اخرى لا يحكم به كما ان العالم او التصور هو طبيعة
 لا يحكم به وبذا لا يتصور الملاحظة واذا انصروا بعنوان المتشابه حكم به عليه وقد يعبر بالملاحظة سببا في الاحكام الطبيعية للحكم ما برين
 متقابلين يكون احدهما كاد في الواقع ولكن لا يمكن ان يكون سببا للحكم عليه ما برين متقابلين كان كلاما صحيحا او سببا
 ظاهر لا شك ان فيما نحن فيه كلاما لا يبرهن صححان فكيف يمكن ان يكون اختلاف الادراك سببا لهما وانما وجد
 صارت شائعة فالتخصص هو البنية باعتبارها موجودة وادراك البنية بهذا الاعتبار لا يمكن ان يكون الا بالتحس او بالخيال
 وحدوده من العلم المحصور المحس لا يمكن ان يدركها الا بهذا الاعتبار فذلك يكون في نظره متشعبة وانما والمنا العقل فكلية

الادراك بهذا الاعتبار بل انما يدركها من حيث هي وليدك يكون في نظره كليته وبره على هذا الاحتمال ان دعوى مختار
 ادراك الحقيقة من حيث الوجود في المحصور لم لا يجوز ان يدركها العقل الباطن لك اوليس ادراك الحس لها باعتبار حصول
 الحقيقة الموجوده بعينها فيه حتى يقال انه لا يمكن حصولها لك في العقل وفي عين هذا باطانات حمل وانت لا تدب عليك فيه
 من الاختلال اما اولاً فلانه المكان المراد هو الاحتمال الاول لا يلزم ما ذكر فان المقصود على هذا الاحتمال ان الموجود في الخارج امر
 القبة لا يسبيل الى الكثرة ثم هذا المتعين ليس شيئاً مغايراً للحقيقة من حيث هي بل هي التي نعتت نفسها في نحو الوجود ثم بدأ
 المتعين اذا حصل في العقل تعرضه فاعته اخرى هي ان يجوز عند العقل ان يوجد هذا الامر بحيث يصير بتعيينات كثيرة فيعرضه
 الكليته واذا حصل في الحاشية فاعته اخرى هي ان يجوز عند العقل ان يصير كثيرة واما في الخارج فلما يعرض لشي من الكليات
 بل انما هي امر واحد مماز من جميع الاغيار فالمراد الثاني انما عرضت لها من جهة الوجود في الحاشية واما قال ان احداً
 الملاحظ لا يورث في اختلاف الحكم فسلم اولاً ثم تخلف وجود الشيء واما اذا اختلفت فلا شبهة في اختلاف الحكم على انما نقول
 بان اختلاف الملاحظ سبب لاختلاف الحكم بل الحكم لا يتخلل عارضان في صدق نفسه في نحو عين الوجود ثم المكان الكليته
 الجزئية صفة العلم فالمراد بان هذا الموجود اذا حصل في الذهن عرض لتعيين يجب خصه من الوجود الذي هي بقية المتعين بحيث
 الذم هي المكان يجب الوجود والذم هي المكان يجب الوجود والحس فيوجب لوجوده امتناع الاشتراك فيه والكان يجب
 الوجود العقلي عرض لتجوز الاشتراك بالمعنى المذكور وبالجملة ان الموجودات المتكلمين مختلف فالمراد من الكليته الصورة
 العقلية الصورة والمجربية الصورة الحسية وليس لاختلاف يجب الملاحظ فقط حتى لا يورث في الاختلاف الحكم واما
 الملاحظ الذي في الخارج فليس معروضاً لشي من الوصفين فافهم ثم انه قال يخوف ري ان هذا الاحتمال بناء على
 ما ذهب اليه المحقق الذي اني رحمه الله تعالى ان التعيين نحو الوجود الخاص اذ على هذا الاحتمال الجزئية بالادراك الحسي
 والكليته بالادراك العقلي ولا يدخل لوجوده وفيه في الشخص اصلاً وفيه خطفه فان التعيين الذي به الامتياز في صدق
 ذاته عامه انه نحو الوجود الخاص الخارج عن التعيين الذي عسى عليه سائر الجزئية التعيين الحسي وهو نحو الحس والجزئية
 كون الشيء زليلاً الواحد ولو وجد كان عين ذلك الواحد فجب وح لا يتأني هذا لكون التعيين يجب نحو الوجود وتلك
 الحس رتبة له لرفع هذا فاذا المعينين للتعين فافهم واما تأنياداً فلانه على التصدير الثاني فافهم انك قد ملكت
 سابقاً انهم يترجمون ان الحاصل في الحواس نفس الهوية الخارجية ولبس الوجود والتميز ان ثم ول على ان الحاصل في

في الخواص نفس البهية الغنية فنعلم العلم الحسني حاصل في الخواص على واحد لا يقبل الكثرة الحاصل في العقل صور البهيات
 فنعلم لا دراك العقل ظل للكثرة وصال لا يشترك في الكثرة ثم ان المحقق ادوا في صحيح كلام المشايخ من ان الباربي
 غورجل يعلم البهيات على وجه كلي باحقيق ان الكليته والخبرية تابعان لا وراك وجعل حاصل مقامهم انهم لغوا عنه سبحانه
 التخييل والاحاس واما علمه على سبيل العقل الصرف المقدس من شرايب التغير والمفسد وتحقيق هذا فيصيح على ما
 اطلق ان الكليته والخبرية صفات لعلم فاعلم المتعلق على العلم الاحاسي جزئي والاشخاص الموجودة في الاعميان والاشخاص
 اشخاصا لكنها ليست جزئية ولا كلياته بناء على ان الكليته من العقول لا تاتي بالاشخاص من الجزئية ليست مشتقة على امر اريد
 على امر اريد على الحقيقة لا انضمامي ولا انشعري بعينها لا تتشخص الانجبار في ذاته وهذه البهيات الموجودة في الاعميان اذا
 وجدت في العقل تجاوزت فيه وجوده وظل في هذا المبدأ الذهني لا بالي العقل عن تجويز الاشتراك فيه لمعنى البحث لوجوده في
 اي شخص من الاشخاص مكان نفسه لا فية فاذا وجدت في الخواص لم يجوز العقل بالمعنى المذكور وهذه الصور الذاتية
 كما انها مبدء الانكشاف الحقايق المشتركة بمعنى انها العقل ملاحظتها بحيث يكون خفية مشتركة كذا ذلك مبدء يكون
 لانكشاف البهية العينية لا يخفى في شخص جعل في الزهن وحاصره هذه الصورة الذاتية هذا المعنى من ادراك مخالف
 فعن الحاسي والتخييل واذا تم هذا فيقول المشاؤون ان علموا ان علمه تعالى بالكمالات حصول وان الكمالات تنكشف
 في ذاته تعالى ومرتوانه لا يمكن للاحاس تنكشف على الالات في زعمهم والالات مفقودة هناك لاجرم فلو ان الاما
 الخافرة انكشافه في ذاته تعالى هذه الاشخاص لا يور بصرفها من غير اتيه من فرض الاشتراك والكان الموجود في ذاته تعالى
 من هذه الاشخاص في الواقع غير صادق على الكثير فقد انكشف الاشخاص بهذه الصور التي لا ينافي الاشتراك فيمدر انكشف
 هناك كلي انكشف نفس الاشخاص ما انها اشخاص واما حقايق الاشخاص المشتركة فانكشفها فمحصولها انفسها
 هذا يخرج كلامهم عن التكيف بالعلم على الوجه الجزئي ولا يدعي ان قولهم هذا حق كيف واما فدينا ان القول بعلم الحصول
 في علم الله تعالى وجعل فما يقول القائلون لكن يتوجه اليهم النشغ بالانكار السبع البصر الذين اخبر بها الدين لا سطوفون
 عن الهوي الميثور ان لاطاف القوى التمر عليهم المصروف على ترويض الربيع الامين المعطون الحكم على ما هو عليه الحق المبين
 صلوات الله وسلامه عليهم وجميعين استجابا على من ختم الرسالة وفضل من بينهم بالاخلاق والكرامات سديد المسند في
 كل قول من اولى من فضج باب الشفاة للخواص والعوام من الرجال والنساء واول من تبعه من الال خيال ومن الصالح

خير اصحاب ومن ذريته خير الزريات لكن قال المحقق انه في انهم يادون بالسمع والبصر ادراك المسلمات المحترقات
وهذا التناول باطل في نفسه لكن يخرجون من ذلك من وطء الكفر لا يلزم كذب باجابه الابدان في فهم فتايل
فيه قال الخوفا رب في دفع محذور التكفير عنهم والاكفير بهم بذلك المكان بناء على حبان ان الادراك العقل عبارة
عن الادراك المبته بدون الشخص الذي هو الوجود فيلزم ان بقوت من على بعض الوجودات فردو وعلى ما فرقت
ان الشخص ملك ولو بين مبنى على ما ذكر بعضهم من العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلوم وجميع الجزئيات لما كانت معلوما
من علمه تعالى بنفسه علمه جميعا من حيث انه جزئية فهو بنفسه باطل لان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلوم من جميع الوجود
بل يكفي العلم مرجته واحدة فان قيل ان العلم الجزئي اذا كان على وجه كلي فالعلوم هو الامر الكلي ونسبته الى جميع الجزئيات
على السواء وتلك تاليس علمنا بافرو بدية سواء قلنا بوجود شخص ز ايدام لا كيف لا يشك عاقل في ان العلم
بالانسان غير كاف بالعلم بغيره وبكرو غير ما قبل ما ذكرته اما هو تصور الشيء لوجه كلي لا يكون مخفيا في شخص في الواقع واما
او تصور لوجه كان منحصرا في الفرد في الواقع والكان في نظر الفعل فتايل لا يشترك فيه فلا وتساوي ذلك ان لا
لا يحصل نسبة الشخص الموجود في الخارج مع انه يتكثف به الجزئي وليس كذلك ان الحس انتر عن المادة المحذوفة مخفيا بالحوار من
من الابن الكيف وتكونها والعقل البصر او تصور الماهية مع حوار من يكون مختصا بالشخص في الواقع ويجوز ان يكون علمنا
والكان بين الصورتين فرق ان الحاصل في العقل كلي في نظره والحاصل في الحس جزئي بذلك او احمل قولهم ان الطبيعة
والجزئية باختلاف الادراك لا باختلاف في الإدراك انتهى كلامه وانت لا يدب عليك ما فيه من الاختلاف فان
سبب التكفير بهذا القول ان العلم بالوجه الكلي على علم معلوم يصح فيه الاشتراك فالمعلوم الذي ياتي الاشتراك بمحمول
فانبت من علمه سبحانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا سواء كان هذا المعلوم الالهي عن الاشتراك شتما على انراية
هو التبعين ام لا وهذه الشائعة لا يرفع ما قال بل يحتاج في وقوعه الى ما فضلنا ثم الفردية في سبب لزوم الكوثرين لزوم ثمة
بعض الاشياء عن العلم وبين مخاض ما اطبق عليه فلا يفسد من ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلوم فيصير جدا فان استلزم
العلم بالمعلوم ليس من ضرورات الدرس حتى يلزم مخالفة كرا بل لم ينقل من مني من الانبياء صلوات الله وسلامه
احادوا فضلا عن ان يكون تنويرا او ضروريا وبنينا فلا يكون مخالفة سببا للتكفير ولا محتملة سببا اصلا ثم قوله ان العلم بالعلم
لا يستلزم العلم بالمعلوم من جميع الوجود لا طائل تحته لان هذا انما يصح اذا كان المعلوم معلوما من وجه دون وجه لا يستلزم

لا يتبادر العلم بالعلم بالمعقول من كلوة واما اذا كان معلولا من كلوة تعلم ملك القضية وسببا الامر ذلك لان العلم
 غرضه حاصل لكل موجد شخصه ثم الذي قال في دفع الابراد بقوله قبل ما ذكرته انما هو اذا تصور الشيء بوجه كلي اقصيه
 ان الكلي وان كان منحصر في فرد لكن العلم به علم بذلك الوجه حقيقة فالذي يتعلق به العلم امصالا الاشتراك والامر
 من الاشتراك مجمل فقد ندم التكليف وما ذكر في التأييد ان الشخص لا يحصل في الحسنة فهو خلاف المشتايين علمت
 في صدر الكتاب فافهم ولو كل على الرفقة البعدية الى الصواب والعصر من الضلالة في كل باب **قوله** وبذلك
 ما ذكره في تعريف الكلي والخبري الخ وذلك لانهم قالوا ان منع نفس تصور بين الكثير فخرى ولا فكل ففعلوا مانع من
 ان لا نفس تصور في الخبري وغير مانع في الكلي فقد علم ان منها نحو من الاوراق فخرى مانع من الشركة ونحو اخر غير
 مانع اشتباها ومناط الخبرية والكلي في الاختلاف على الاوراق **قوله** فان تصور هذه المقدمات لا يمنع فرض اشتراك
 اذ فان تصور هذه المقدمات تعقل احساس تصور بما هي تعقل لا يمنع فرض اشتراك والظان كذا معلومة فهو
 غير مانع وبذلك ان تصوراتها يجوز ان لا يوجد في اي مادة من المواد وكان نفسيا وان كان وجودها مستغنى في حد
 وانها يمكن ان يقال ان المقصود من افتراض فرض الشركة جزم العقل بان توجد بحيث تمنع العقل بمحو الشركة وتزعم
 بان توجد هو الخبرية والكلي عدم التوجه مع كلية الاشياء فكل ما مل فيه فانه موضع تامل **قوله** وناظر ان كل كية
 بالمتبعية الشيء فكل على آراء الظان ان يكون الكلي والخبرية صفة العدم لان العلم صفة من صفات النفس
 كلية بل الكلي انما هو الشيء الحاصل في الذهن مع قطع النظر الشخص الذي وبذلك هو المعلوم ثم لما كان بعض الكلمات
 فيما يمنع فيه فرض الاشتراك في نفس الامر مفهوم جيب الوجود ومفهوم الخلاف قالوا الذي لا بد للكلي كونه
 بحيث يجوز الفعل فيه الاشتراك الموجود تصور بلا ملاحظة امر ايد كالبرهان او البينة ونحوها فالذي يجوز فيه
 يجوز وتصوره للاشتراك بين الكثير مع امتناع صدقه على الكثير على تلك الاشارة افراد الكلي اخر فلا قالوا ان
 كية الكلي لا يجب ان يكون بالنظر الى افراد بل قد يكون بالنظر الى ما هو فرد الكلي اخر في نفس الامر وبذلك ظاهر
 جدا **قوله** لان العقل لا يجوز صدق الصورة الانسانية على افراد الفرس قال في المشيئة الصورة الانسانية
 في العقل ان في منع نفس تصور صدقه على الافراد الفرسية والصورة الحاصلة من الاشياء فلا تمنع نفس الصورة
 صدقه على الافراد الفرسية انتهى وانت لا ينبغي عليك ان خصوص عدم تجوز صدق الانسان على الافراد

الغير بعد ما حط كونهما افرادا ونعترض لا يجب عدم تجوز صدق كلي اخر على افراد كلي في الواقع مع فرض اياها افرادا وكذا
 لا يجب عدم تجوز صدق الان على افراد الكلي اخر يكون مغايرة لاس ان نظرية ثم انه قد سلم المحسنى ان كلية الاشياء
 بالنظر الى الافراد النفسية ولا شك ان الافراد النفسية افراد حقيقة للمشي في نفس الامر وانما فردونها الاشياء في نفس
 العقل لا غير فقد صدق ان كلية الاشياء بالنظر الى افراد كلي غيره وبوالشي ثم الذاهب الى كون الكلية والخبرية
 انقسم ايضا لانك قد افترضنا **قوله** وبمحصل الوجود الخاص به يعني ان مناط النعین هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود
 الذي هو البعد الاثار لكن لا من يقين الامران ذلك الوجود انما هو قدر الكلام فيه فتذكر واستنود الى ذكر بعض منه
 واطم اعلم انه من جملة ان المقصود الخارجاني وغيره التعالين ان مناط النعین الوجود الخاص ان النعین هو الوجود
 المقصود به الذي عرض للمهمة وفردة البعض بان الوجود امر اعتباري عقلي لا حقيقة له في الخارج فليس له حقيقة
 حتى يكون شئ خاصا في الحقيقة الاعتبارية وهي لا يصلح للشخص قال اني ان هذا البرد لا يحصل لاد الوجود واد اعتباريا
 الكائن لكنه اعتبار واقعي وليس من الاضرعيات الفردية وكيف ما كان فلا شك ان المهمة باعتبار الوجود يكون
 متحققة مثلاً لا ثاراً والاحكام فان استبعادا في ان يكون باعتبارها متشخصة ايضا فيمنع عن فرض الاشتراك
 الوجود وان كان افرادا فيها لكن تحقيقها انما يكون بالاضافة باعتبار الوجودات بالهيات فليكون سببا اعتباريا
 الهيات قلت يمكن اولا منع تخصيص الوجود باعتبار الهيات مطلقا وبعد تسليم تمايز الهيات المتخالفه باعتبارها
 لا بالوجود وانما يتبع كل هية بالوجود وتوابعه متعنة عن الاشتراك وهذا المحذور فيه غايته الارادة لكل افراد
 التمايز فان اعتبار وجوداتها بالاضافة اليها فلا يصلح تخصيصها والخراب ح متبع الخصا بمنازل الوجودات
 في الاضافة بل يجوز ان يكون تخصص الوجود بالمادة بان يكون المهمة الان هية في مادة مخصوصة ووجودها
 في مادة اخرى وبالصالح لتخصص التمايزات وامتيازها فيما بينها اسمي وانت تعلم انها قد يناسب اعتبارها
 لا يكون حوالا ريثك وارتبات انه ليس هناك وجود يكون موجودا في الاعتبار بل الوجود ليس الا بغيره اسمي
 ووجوده وليس هذه البصيرة مناط الموجود بل انما يتفرع هذه البصيرة من المشي المنفردة والترتيب
 ومنتش ظهور الاحكام ثم ان الوجود المقصود به عارض من العوارض وتشتبهان ان العوارض لا دخل لها في
 الشخص هو الوجود بان الشخص لا يكون موجودا والوجود مغاير لوجود المهمة وليس هو حتما ما يابا المهمة لان العوارض حال

حال المبتدئة تفيد الكل بالكل لا بموجب الشخصية وتبدل جزئياً مع بقاها اشخاص المبتدئة وانما الموضوع من جهة الشخصيات
 الشخصية متغيرة من موضوعاتها مع فاما ان يكون الشخص هو الموجود او المتحد مع المبتدئة في الوجود فلهذا المبتدئة كلياً فتحتاج
 الى شخص آخر وهكذا تبطل الواحد ان يحكم بكلمات القول بان الشخص شخصين مختلفين في الخارج والحاكمة بان
 كل معنى المعاني من قطع النظر عن وجوده ليعرفه امكنة في العقل وان امتنع تعدد افراده في الخارج وبعدها كان ذلك
 ان الوجود المصدر ليس الشخص في شيء لان كل من لا يفيد انفراد الشخصية اشخص منه لا يحصل الا بالافانم
 قوله ويمكن ان يبين عليه بان تمايز العوضين المتماثلين لا يتوهم من هذا البنية ان مناط الشخص الوجود المصدر
 بل المقصود ان تمايز الاوضاع الصورية يحصل من الوجود في المحل اى في مصدره الذي هو مثلاً الازمان ومصادق
 الوجود والاصل في الاوضاع الصورية بعينه مصادق وجودها في نفسها قوله وما به الشخص وما به الوجود اى ان
 الشخص والوجود الواحد متبئين الاول معانيها المصدرية المتراعية وهى التى اراها بعينها متمازاة والثاني مصادق
 وهى ما به الشخص والوجود والوحدة والكلام مبنيا في الشخص خارجيا كان او ذوقيا واجبا كان يمكن ان يكون
 او عرضا لشخص به وجوده الخاص بعدم التفرقة بين الشخص كذا متمازاة متمازاة في الحاشية الاخرى كلفظة التفرقة
 يتعلقان بعمل العقل واخره ونحو ذلك فلا حرج بكون ما به الشخص بالمعنى الاول هو الوجود الذي لا اعتبار به في كلامنا
 كونه الشيء تمازاة عن الغير فانه ليس بعمل العقل فبعبه هو الشخص الحقيقي كما ان مصدر كون الشيء ذاتا هو الوجود
 الحقيقي فالاختلاف بحسب التسمي يستلزم السجادة كما ان الاختلاف بحسب الوجود يستلزم الوجود لانه انتهى العلم انه
 لا شك ان الموجود في الخارج في الدنيا سيمان في التعيين الذي امتيازها بمصادق ونسب الوجود الحقيقي الذي
 به الوجود وترتم التعيين الذي في الدنيا كمال كيف للجزئية وعدم معلوم لفرق الشك كذا على ما زعمه ان الصورة كلياً
 بجزئية فرض الشك كونهما علما فلهذا خلاف الصورة الحسنة مع ان التعيين الذي به امتيازها حاصل للمحال وجودها
 في الدنيا بحسب الحسنى ان يثبتا تعيناً اخر عليه دار الجزئية وهو حاصل للصورة الحسنة وجعل مناط الوجود المصدرية
 زعمانية بان مناط الجزئية والكلية على فرض الدنيا الاشتراك وعدمه فلا يخفى في كون مناط النقص على الامر الاعتبار
 ولا يلزم عليه ان الوجود الكل لا يفيد الجزئية والجزئية منه تعرفت على تعيين المعروض لان التعيين الذي تنوقف عليه
 تعيين العارض غيره فلا خلف وهذا مبنى على كون الكلية والجزئية صفات العلم دون العلوم بذاتها انظر الكلام

وبعد نفى فنيان لا حاجة الى الزام الشخصين على هذا الرأي ايضا الشخص الذي به امتياز الصورة العقلية يجوز ان
 لا يكون مانعا عن فرض الشك والشخص الذي به امتياز الصورة الحسية يجوز ان يكون مانعا واما على جعل الكلية والجزئية من
 صفات المعلوم كما هو الظاهر فلا ريب لان معلوم الصورة العقلية غير شخص ومعلوم الصورة الحسية شخص فالاول جائز
 الصدوق على الكثير والثاني من غير الصدوق فمالم يتم ان التعيين الذي به تجاوز الوجود في حد ذاته عن الاعتبار هو المعنى الثاني جعل
 مناط الوجود الحقيقي الذي به الوجودية وترتب الآثار قد اصحاب فيه ثم ان ذلك مناط نفس ذات الباري عز وجل
 فالعقيد من مناط منفصل عن التعيين وقد اختلفا وقد مر الكلام والان فهو منقول لاسبيل اليه لان ذات الباري
 عز وجل واحدة حقيقي فلو كان نفسا لارتقا في تعينا ومناط الامتياز لكان المبدء معناه يتعلق واحد والامتياز فيها من شيئا
 ويتبع كثرة الاشخاص لان مناط التكاثر انما هو كثرة التعيينات ولو كان مناط الامتياز اولا لارتقا على الذات كالانسان
 فهو فهو التعيين بهذا الارتفاع انما هو اعتبارا فهو ليس في شئ بل يكون باعتبار الصدوق وهو ما بالذات او الصفة
 فان كانت صفة منصفة الى الباري عز وجل فكيف يكون في الباري نوع صفات ان يكون غير متناهي والاشخاص غير متناهي كما
 على قول الفلاسفة او لا يمكن ان يكون صفة واحدة مناط تعيين شخص والارتفاع الامتياز بينهما ولا يستلزم التجدد وفي صفات
 الباري عز وجل فليعلم ان تمنع ارتفاع تعينات الاشخاص فيكون الاشخاص قديمة المكان من صفات الحكم فالتعين منصفة
 من صفات منقول لا يجوز ان يكون التعيين صفة المبدء المعينة متضمنة اليها او مترتبة عنها لان تلك الصفة كلية فافضام
 الكل الى الابد لا يقبل الشخصة والكلمات متشعبة في شخص الصفة لا يفعل بدون شخص الموصوف وهذا ضروري كيف وولم
 يكن الشئ متعينا لا يصح انضمام المتعين اليه ولا يكون مصححي لا تتراجع مرتعين ثم لا تتراجع لابل من مصداق ويكون
 المصداق مناط الشخص لان ذلك لا تتراجع اذا بطل هذه الشقوق فالعقيد اما مبين للمبدء مج لا بد من مبانيات عدد
 الاشخاص ممكنات يكون مثل والترتب الآثار للاشخاص فالاشخاص هذه المبانيات والاشخاص موجودة بالمرس
 ومع هذا المبانيات كلية فالكلام في تشخيصها واما جزؤها فجزئي نسبة الى الشخص نسبة المادة او الصورة فان كان الثاني قابلا
 صفة متضمنة الى المبدء وقد عرفت بطلانه وان كان الاول فالمبدء صفة منصفة الى التعيين فلا يقوم مبدء بنفسها وانهم الكلام
 في شخص هذه المادة واما جزؤها فجزئي نسبة الى المبدء نسبة الفصل الى الجنس لا التما وقد بطلنا من قبل الانحاء مطلقا
 سمي كلاما آخر متعلق بهذا الشئ وانما نفس المبدء وهو الشئ الثاني واذ قد ثبت وجود الكل في الطبقي بدار وجود المتصلات

المتصلات المتشابهة الاجزاء المتشابهة لكل في الحقيقة فإما الاشتراك بنفسه إما بالامتياز فالمهمة كما أنها مشتركة
 كذلك متعينة بنفسها فالمهمة المنعقدة هي الشخص والتشخص والآخر في عروض الاشتراك والامتياز حقيقة واحدة العقل
 لا تتناقضان في كل من الحقيقة من حيث هي موجودة لمعضن متباينين ولا حلف فيه وهذا المكان بما يقتضي البرهان يمكن
 العقل المتوسط لا يقبل بغيره انتماع كون ما بالاشتراك نفسه بامزاة الامتياز وبزعم ما يحكم خلافه سقطة معارضة كل
 الفطرة فعلى الاعتقاد بهذا العقل ان يتبع وجود الكل ويقول الموجودات التبعات المعينة بنفسها ليست الا بالاشتراك
 وذلك بالتعريف في امر التعيين الذي يحكم به الفحص الغائر **قوله** اي ما من شأنه الوجود الخارجي على تقدير كون الجزاء العقلي
 موجودا في الخارج اه قال في الحقيقة فليس موجودا في الخارج من شأنه الوجود الخارجي لان تعين الموجود في الذهن ليس موجودا
 في الخارج بالضرورة وان كان من حيث انه تعين من شأنه الوجود الخارجي فلو لم يفسر بذلك لم يكن القولان المتناقضين لم
 يفسر الوجود بذلك مع انه احد سمات الشئ المشهورة تعطيل المدعي على ظاهر الدليل ثم قيل هذا التفسير يكون الجزاء
 موجودا في الخارج لان تحقيق كيفية كون التعين موجودا عند الله وكونه جزاء عقليا انتهى وانما قال يطبق المدعي على
 ظاهر الدليل لانه يمكن تقدير الدليل بحيث يطبق على تفسير ما من شأنه الوجود الخارجي بان يقال التعين قد يكون جزاء الوجود
 الخارجي فيكون التبعات موجودة في الخارج فكان من شأن كل تعين بما هو تعين الموجود الخارجي وان كان التعين
 تعين الموجود الذهني ثم هذا كله كلف والظاهر ان الخلاف في التعين الموجود الخارجي بل موجود في اي موجود خارجي
 ام لا ثم الجزاء العقلي على تقدير الوجود الكل الطبيعي يجب ان يكون موجودا في الخارج ضرورة على تقدير نفسه فلا شمس
 عبارة عن التبعات فالتعين عين الاسماخ والبيات الكلية امور جندنا فخرتها على سبيل التجوز وكذا اجزائه تعين
 على سبيل التجوز وانما بناك العينة على سبيل الحقيقة فالجزاء العقلي وان لم يجب له الوجود وعلى هذا التقدير لكن خصوص الجزاء
 العقلي هو التعين موجودا خارجيا فالتقدير قوله على كون تقدير الجزاء العقلي موجودا وانما لا يحتاج اليه تقدير **قوله** فبدون نظر
 لانه ان اريد بمفهوم زيد المقنوم التقيد سى اه اراد بمفهوم زيد حقيقة الخاصة الالائية عن الشر كونه مفقودة ان هذه
 الحقيقة الالائية عن الشر ليست عين مفهوم الحقيقة من حيث هي الصائفة للشر كونه الا ككانت مشتركة مثلها وكونها
 الاسماخ كلنا بامزاة من الشر كونه غير متبادرة فاذن هي الان مع امزاة يميز له وهو التعين وهذا التعين لا يتم
 لكن جزاء في الخارج لان الان محمول على الشخص فهو غير عقلي ولا مخلص عن هذا بالنقول بان هذا الحقيقة الالائية عن

ان كذا معاينة الحقيقة من حيث هي من وجهين الباسن وجوباً والمعاينة نفس تلك الحقيقة من حيث ان ما يشترك
 نفس ما بالامتنان **قوله** لانا نقول ان اروت بالتغاير المتغاير حيث الحقيقة لان تحت الشئ الثاني ونقول المتغاير
 بحيث الاشارة بحيث يمنع الخلل بينهما لا يكون الا وان يكون ابرز في الاسارة ولولا ان المنع المهيبة المشتركة لو كانت
 هذا بعينه ذلك وهذا الامر المميز يجب ان يكون جزراً عقلياً لما علمت والمخلص اليها ان الامتنان في الاشارة لا ترتفع
 على الاشتغال على امر ازيد متغاير للمهيبة نبار على تجزئة ما لا يشترك نفس بالامتنان قال في الحقيقة المتغاير بين زيد
 وبكر حسب الحقيقة اعتباراً لا كما لا يقف ونعارة الوصف الذي هو التبعين بحسب الاشارة حقيقة لا امتيازها في نفس الامر
 غير اعتبار وليس كالتغاير من بين زيد من حيث هو كانت وبيت من حيث هو شأوا والتفصيل ان المتغاير لا يجب الحقيقة او
 الاشارة وكل منهما لا حقيقة او اعتباري والاو كالتغاير بين الانسان والفرس والثاني والثالث كالتغاير بين زيد وبكر
 والرابع كالتغاير بين زيد من حيث هو كانت وبيت من حيث هو شأوا فالاول والثاني بسند بيان اختلاف حقيقة او
 اعتباراً والثالث والرابع لا يسند بيان اختلافاً اصلاً بل الاختلاف بحسب الاشارة حقيقة او اعتباراً ان المنع مما يحتاج
 الا لا بد لاختلاف الاشارة بل اشارة امر من القول بان ما يشترك نفس ما بالامتنان فاقه **قوله** فان الشئ
 كما يعبر الوجود مصدر الاشارة الوجود وتختلف باختلاف الشخص لا تتلصق ان يكون الشخص الوجود الواحد شخصين ووجود
 بالضرورة لا في الحقيقة **قوله** المصداق ان نسبت الهيئة الى الشخصات النوعية كنسبة الجنس الى الفصل او الشخص على
 هذا الشخص في الشخص مركب عقل من الشخص والهيئة النوعية كما ان الهيئة النوعية مركبة من الجنس الفصل فالهيئة النوعية
 او ليس تمام الهيئة الا في اقل جزا الهيئة قال المحقق الدواني ما جبان المتأخرين وهو ان التشخيص الفلاسفة بانهم يقول
 علم الواجب تعالى بالجزئيات المتغيرة وانهم لا يعتقدون احاطة علمهم بجزئيات المعلومات تعالى من ذلك علم اكبر العلم
 اراد ان ما جبان المتأخرين في حق الفلاسفة في القول بالشخص فلا تضاد في تشخيصهم عليهم فلا بد وعلم ان جبان
 المتأخرين في حق الفلاسفة في القول بالشخص فلا تضاد في تشخيصهم عليهم فلا بد وعلم ان جبان المتأخرين لا يوجب
 التشخيص على الفلاسفة المستفدين والدليل على هذه الارادة ان هذا المحقق رحمه الله تعالى قال في الرب عليهم ان ما ذكر
 من ان الشخص لا يخرج له غير مطابق لمصدرهم فانهم حصروا الممكنات في القدرات العشر حتى قال العلم الاول لا يستطيع ان
 يذكر اكثر شياً خارجياً منها فليس للممكنات عليهم شخص الحقيقة نوعية لانه لو لم يكن جبان المتأخرين ان هذا

انفسه هذا الاستفهام الوجه ثم قد لو قس في هذا الرد بان الذي نقل عن المعلم الاول عليه السلام ان
 شئ لا يصدق عليه واحد من المقولات لان يكون واحد من المقولات واما لان الحصول عندهم لا يفسد ولا فصل لما
 وايضا لا يستفهم على القول بالتلازم بين التبعين فافهم ثم ان كون هذا الحسبان منشأ التشريع غير ظاهر بل التشريع ان
 القول بان علم الجزئيات على وجه كلي مستلزم لان يكون التعليمات معلومة على سبيل الحقيقة الاشخاص المادية لا يكون
 لان العلم بالوجه الكلي علم بالكلى بذلك الوجه حقيقة سواء كان الشخص مركبا من الطبيعة النوعية او تشخص على هذا التقدير فافهم
 بناء على التلازم بين التبعين والمعم والشخص لا يقولان به قلت ما دام القول لا يكون لكن التشخص قد اثرته من قبل
 في رتبة قول اوله لا يتصور الاتحاد والحقيقة بين الشخص الذي هو شخص بالذات اوله لعل صاحب هذا الدرس بانما
 احد ما شخص بالذات والاخر ليس شخصا بنفسه بل انما قال باتحاد الطبيعة التي ليست مشخصة اصلا بالشخص بالذات
 والاخر فيه فان الطبيعة النوعية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فمجرد ان يضم اليه شخص لا على ان خارج العقل بل على ان
 محصله فيصير النوع محصلا وكصل امر واحد ذلك الواحد بعينه النوع بعينه التشخص كما قالوا في تانف النوع من الفصل
 نعم يبطل هذا الرأي بالاطال اتحاد الاثنين مطلقا لكن هذا يبطل اتحاد الجنس بالعقل على ما رموه بعد تجديده بالبعيد
 بهذا الوجه فاقبل قول وايضا يلزم على هذا التقدير آفة فيه ان صاحب هذا الدرس يلزم ذلك ويقول الحاصل في الذهن
 خبر الشخص وشخص هناك شخص اخر على هذا النحو من الاتحاد والمعلوم خبر العلم فاقبل قول وفي الاول نظر لا يشك
 شخص الجزئيات المجردة الخ فال في المشبهة الحاصل ان الفرق الاول في حصول العقل في العقل وعدم حصول الشخص
 فيه والفرق الثاني في كلفة الفصل وخبرته الشخص كيان في الجزئيات المادية وكلياتها المترتبة عنها بالنظر الى الادرار
 المحصولي الحاصل لنا ولا يجربان في الاشخاص المجردة ولا في الصورة العنصرية بحسب وجودها الذهني بالنظر الى الواقع من غير
 عن نفق ارباب الحاصلات فخطا بين معنى الشخص او الكلام في المعنى الثاني والفرق في المعنى الاول انه في المثال
 الاول والكان يرد على ظاهر عبارة المصنف لكن لا يرد على العناية فان المقصود ان تعيين الجزئيات المادية لا يحصل
 في العقل ولا قال المحقق الاول في مع عند نقل هذا الدرس ثم ان هذا الامر يكون باجتماع الحاصل العلم بها للمباي
 العايات وهذا يشير الى التخصيص والمادة في الاشكال الثاني لانه منقطع على الاول ففيه انه لا يظهر للتفسير وجه سوى ان مناط
 الجزئية الحصول في الكسبة ومناط الكسبة الحصول في العقل فالتعيين لما امتنع حصوله في العقل امتنع التصانف بالكلية وهذا

شتى قال منا كون الكلية والجزئية على اختلاف الادراك وكون المدرك بوساطة صاحب هذا الرأي بالنعيم منتهى
 عن الشك كسب ذاته وهذا الامر جزئي وانما هو الحصول في العقل او الحاسة وكل كل داما لا يكون جزئيا فقط وانما الجزئي هذا
 والركب فيه ومن الكل كذا فصليا فلا تخرج كونه جزئيا على الاول والى اصل في العقل الفعالي كونه متحد فيه مع النعمان
 الذي هو متعين بنفسه وانما الكل المعلوم الذي هو واحد جزئية وانما قوله فكانه خلط بين معنى التشتت فيصنع عند صاحب
 فان التعيين الذي به تميز عن الاخبار هو بعينه مناط الجزئية وعدم صحة فرض الاشتراك فليس للنعيم بعين ان احد ما به
 تميز الشئ في الواقع من الاخبار ثانيا بينهما بانه يمنع فرض الاشتراك فلا خلط فالكلية والجزئية عنده من اوصاف العلوم ومن
 وازنه لا يتغير اصلا ولا يصح ان يصير معلوم واحد جزئيا في نحو من الوجود الذهني وكلها في نحو اخر منه فقل **قوله** الشك في
 قدس سره ومن مبطل ان لا وجود في الخارج الا الشئ من الوجود الذي هو الصدم وجود الطباع بل خلاف ذلك
 لانه لو لم يكن الطباع موجودة قابل شئ يكون نسبتا الى التعيين نسبة الجنس الى الفصل فطرفة ان الطباع موجودة بعين
 وجود الاشياء كما ان الجنس موجود بعين وجود النوع وهذا ظاهر جدا من كلام المصنف هذا لانه يجب ان لا يفتقر الى التفتق
 بها وفي حاشيته على شرح المطالع وقد روي عنه الرجوع من هذا الانقضاء الى علم حال عباده **قوله** وتوضيح اسم ان حقيقة
 مثلا ان هذا النوع صحيح لا يعني لان التكرار يقع عليه ويمنع وجود الانسان المتفرق مع العوارض ويقول الموجود ليس بالبدئية
 المتخارة بنفسها لا يتبع من الاشتراك وفرضه بنفسها فينبغي انفسها ومبته الانسان متفرقة عنها ومارة بعقدها في
 مخلوط مع العوارض المتفرقة لتلك البدئية فيحصل مفهوم تعبد في الوجود متفرقة مع تلك البدئية بالوجود بل
 وعوي وجود الانسان المتفرق مع العوارض في قوة اصل المطلوب اعني وجود الطباع في الاعيان الا ان المحشى يدعي التبدل
 في وجود الانسان المتفرق مع العوارض حيث قال في الماشية اور في التوضيح الانسان وكون الحيوان لان الامر واضح
 ليكا وان يكون به سببا لكونه متحصلا بنفسه غير متعلق في التوصل الى الشخص بخلاف الحيوان فانه ليس كذلك وتحتاج في التوصل الى
 الفصل اعني ثم انه استدلال بعضهم على وجود الطباع في الاعيان بان التوصل الوجوداني موجود لبطان الجزاء الذي لا يجرى و
 الاتصال الحقيقي لا يكون بين المخلوقات بالحقائق فان حقيقة الكل وجزاء الوجود بعد التقسيم واحدة فان فطرات الماء
 متحدة بالحقيقة المشتركة لوجوده واعترض عليه بان اتفاق اجزاء التوصل الموجودة بعد التقسيم في نفسها ومع كل منوع
 يجرى ان يكون الحاصل من كتم عدم مخالفا بالحقيقة لا لاي انت لا يدرب عليك ان هذا المكابرة فاضحه لان البدئية

فان الفصل الموجود في النفس
 والمفصلات لا توجد في كتم عدم

حكمة ان الحاصل بعد بستر النار لا يكون مباحا ثم الكلام لا يتوقف على بيان الحاصل بعد البستر موافق المتصل بالمتصل بل
لنا ان نقول ان الاجزاء المبرزة في المتصل حال الاتصال موافقة بالحققة للمتصل والاكثارية تلك الاجزاء متفرقة موقوفة
فضرورة ان الاتصال الحقيقي لا يكون بين المختلفات بالحققة فاذن المتصل حقيقة مما لا يشترك بزمه وبين الاجزاء المتفرقة
ولو كانت منفردة في الوجود في فرد واحد فقد ثبت وجود الطلوع اتصالا لا يشترك في تعامل واستدلال البعض بان الاشياء
يخرج منها في مرتبة ذاتها امورا واحدة مشتركة بالضرورة مثبته بان الامر الواحد لا يتفرع الا من واحدة لا من اكثر
المحضه فاذن هناك حقيقة مشتركة بين الاول وموجودة في صميمها وهو المطلوب والمنكر لاس على وجه عدم اشتراك
الامر الواحد من الكثرة المحضه قد يستدل بان بعض المفهومات ثابتة لهذه الهمومات في مرتبة اندات فلا بد من ان يناف
من حقائق مختلفة والابدين وجودا مفردة وجود الجز مد وجود الكل وفيه ان اراد بثبوت المفهومات في مرتبة الذات
بثبوتها بمعنى انها عينها او جزاها ذلك ممنوع على اولى المسئلة وان اراد بثبوتها من دون واسطة فمسل كمن لا ينقطع فان
المسئلة الحقيقي قد يكون مصداقا للمفهمات المختلفة كما في ذات الباربي غرضه فاما على استدلال بان الطلوع لا يمكن
سجوده لكان التعيين عين ذوات الهمومات قدواتها من حيث هي مصداق التميزا فهي من حيث هي موجودة بمعنى
عن الجاهل فيغير واجته مع كونها مفككات وقد مر مثله في اثبات ربادة الوجود على الهبة وقد تقدم الكلام عليه فتذكر
وذلك الحقيقة ليست متعينة في حد ذاتها وهذا واقع لما قال قدس سره ان كل موجود خارجي بحيث اذ النظر اليه في نفسه
وحاصله منه مستند بان التعيين ليس عينه او جزؤه بل هو امر عارض قال في الحاشية ليس كل موجود متعينا في ذاته
غير قابل للاشتراك بل بعضها متعينة في حد ذاته وهو الواجب لذاته لان تعيينه عينه وبعضه ليس متعينا بالذات ويمكن
لان التعيين ليس عنه ولا جزؤه فهو من حيث هو ليس متعينة ويقبل الاشتراك ان كان من حيث الخلط بالتعيين متعينا
غير قابل للاشتراك الا ان الخبيث لا ينفك احد بهما عن الاخرى في الوجود بل لا يميز بينهما وهذا معنى فهو لهم الشيء تام
لم يوجد والم يوجد لم يتشخص انتهى اعلم ان ظاهر انما الكلام يدل على ان التعيين امر عارض للهبة فيصير متعينة وهذا على
التحقيق كما علمت بخلاف نذهب الخبيث حيث زعم ان التعيين نفس ذات الباربي غرضه والكن في الجواب ان الظاهر ان
حيث هي ليست متعينة وهي نفسها في بعض المراتب مصداق التعيين بنا على ان ما به الاشتراك وما به التميزا هو
وانما الاختلاف بحسب المراتب فان اراد قدس سره ان الشيء الواحد في مرتبة الاطلاق اي من حيث هو يكون موجودا

في امكنة معدودة فسلم لكن لا تسخر فيه وانما الاسماء في وجود شخص واحد في امكنة متعددة وهو وصفات متقابلة
 ان اراد ان الشيء الواحد بالشخص يكون في امكنة متعددة وهو وصفات متقابلة فالقول هو ان امكنة من حيث ان
 ليست شخصا واحدا قوله لان كل موجود وانظر اليه مع ان اراد ان كل موجود وانظر اليه يكون متشعبة في جميع المراتب
 ثم كيف المنة الموجودة في مرتبة الاطلاق ليس متعبئا وانما المتعين في مرتبة اخرى والكان المتعين هو الراي المشترك و
 ان اراد ان كل موجود وانظر اليه بمرتبة المتعين في مرتبة من المراتب فسلم لكن لا ينفع فاصل ثم انه اسدل لعل على مثال
 وجود الكلي الطبيعي هو حين احدها انه لو وجد الكلي الطبيعي فاما نفس الحريات في الخارج او جزئها او خارج منها بابل
 الى الشق فلهذا سبيل اليه الوجود اما الاول فلاز لو كان عينها لكل جزئي لكان كل جزئي عينها لآخر واما الثاني فلهذا
 يتفق المخرج بين الطبيعية والشخص واما الثالث فلهذا لا تسخر فيه جازية ظاهرة عينها من ان يابيه الاشتراك نفس يابيه
 الاعتبار فحينئذ سبيل من جهة في بعض المراتب لا يلزم منها عينه شمس في النفسها لئلا يكون جهة عينه
 متعينة بها كما فيمكن فيه والوجه الاخر ان الطبيعة لو وجدت في الخارج لكان الوجود اما مجزؤ الطبيعة مع لم يوجد
 امد واحد في امكنة وانصافه لصفات متقابلة واما من آخر فالكان موجودا في وجود واحد فان كل من كل منها يلزم
 قيام امر واحد بوضوعين وان قام بالجميع دون كل فلا يكون شي من الطبيعة والامر الاخر موجودا او الكان لا يكون
 بوجوده بل يلزم ان لا يصح حل على الجميع وقد عرفت جواب **قوله** فبصح السابقة ان الطبيعة الانسانية بعينها موجودة
 مشتركة في ذاتها وان الطبيعة بعينها موجودة مشتركة في الخارج وكلية الصورة العقلية بمعنى المطابقة وهذا يشهد
 الى ما خففنا سابقا في سميت الوجود الذهني ان الكلية بمعنى الاشتراك ليست من المعقولات الثانية
 انما المعقول الثاني الكلية بمعنى مطابقة الظل الذي الظل **قوله** وعلى هذا التفسير ليس التبراع نطقا اشار
 الى رد قول من زعم ان التبراع لفظي لانه لا شك في ان الموجود هو الاشخاص والطابع منسوخ عنها ولا يمكن
 للمعقول فيه تبراع فان قابل بالوجود وانما بقوله لان وجود الامر وجود الطبيعة بالعرض والتقابل بالفي لا خط حقيقة
 فان التبراع لفظي ولا يظن ان كلامه لا يقيد كون التبراع نطقا وفصلا للمشي فانه لا ولاز الكلام قد سدر عليه لفظ
 قد سدره احتمالات وجود الطبيعة المتحملة فاصل **قوله** فالحيوان ما هو البوارضة هو الشيء الطبيعي لا يتحقق المقادير
 ان المتحقق لا يك ما قد مرنا فيما سبق في تحقيق التسعين ان الوجود حقيقة انما هو الطبيعة لا بشر شي وبهي بغيره

بنفسها من دون زيادة شئ المرسل على علم الان ان الطبيعة واحدة فالوجود والمنسج ايضا واحد وكما ان تلك
 صاورة لتلك تلك الوجود والمنسج عنها ايضا لتلك ثم يتعين هي بعينها وتلك والوجودات المنسجة عنها حينئذ
 متشكلة فالطبيعة كما انها موجودة على صراف وحدتها وتترتب عليها احكامها مع قطع النظر عن مراتب تنزلاتها
 ثم يتعين هي بعينها وتلك والوجودات المنسجة عنها حينئذ لتلك متشكلة تلك هي موجودة متشكلة على كثير من احوال
 فالوجود وانما ان احدهما الطبيعة المرسل الاخر الطبيعة المنسجة فالفرق انهما هذه النزلات لما هو وجود الطبيعة بوجود
 مطلق بعدم توقفه عليها الا ان هذه النزلات لوازم لها لزم العلول للعلل اي لوازم لها متناخضة وهذه النزلات
 الى الطبيعة بما انها متعينة معايرة للطبيعة من حيث هي نحو ان التغيرات بحيث تختلف الانوار المنسجة عليها فاشت
 للطبيعة من الآثار المنسجة بها لا يمكن ان تترتب على هذه النزلات اي الطبيعة المتعينة ويجوز ان يصدر الطبيعة
 الجاعل والابصار الطبيعة المنسجة الا بالانضمام شرط لا يرد فقد يحصل ان الطبيعة المرسل موجودة والطبيعة المتعينة موجودة
 اخرى الا ان موجودا للطبيعة المرسل بوجود مطلق وموجودية الطبيعة المتعينة بوجود خاص فموجودية الطبيعة المرسل
 يسمى بالوجود والابصار وموجودية الطبيعة المتعينة يسمى بالوجود والطبيعي ثم لما كان نهم المشايخ ان كثير من الطبيعيات
 بالمتعلق بالماودة قال الشيخ ابو علي لا ما لونه مع ماوده وتوارى منها فمقدح ان جعل الطبيعة المرسل غير جعل الطبيعة
 وان الطبيعة المرسل متعينة على الطبيعة المتعينة وان الشخص ليس ساقا للوجود ومطلعا للوجود والطبيعي
 عليه السبيل لمصوره وبالعكس على ما زعموا وبالصحيح ارتباط الحادث بالتقديم على طريق تسلسل المعدات مجعولة
 لتقديم وسنخ الفروية لازم للطبيعة في الوجود فامتنع انتفاء جميع افرادها واسا ويكون كل معد موجودا وبما على تلك الطبيعة
 مع شرط لا يرد اعداد معد فوفد كما ستقف عليه ان الله تعالى وبصحيح كثير من مسائلهم المبته كما لا يخفى على المتبحر
 الذي ذكرنا وانما العقل المتوسط لكنه التعيين لا يتوقف على العقل المتوسط فانهم والنفس بها فانه سمة الحكمة **قوله** وحاصله
 ان الحيوان لا يشترط شئ جزئي في الملاحظة التفصيلية مع ما كان كلام الشيخ نوبها لان الطبيعة خزان الشخص الذي
 هو الطبيعة شرط شئ تيه على ان الماد الجزئية في بعض الملاحظات الجزئية في الواقع قال في الحاشية لا شك ان شخص
 من الحيوان هو في الخارج وفي الملاحظة الاجابية او واحد من غير تلك وفي الملاحظة التفصيلية يضرب من التعليل متناخضا
 وكان الحيوان با هو حيوان خبرية ومن المعلوم ان ما هو جزئي شئ غير منه من حيث هو لا يختلف في ذلك

وان كان لاسم حيث التجربة انتهى ولكن ان يقول المراد من المبرهن بشرط الشيء الطبيعي والعرض الالزامي لم يكن
الشخص الموجود مع وجود الطبيعة اذا اعتبرت بمهية بالنظر الى هذا المجموع يتحقق هناك مراتب ثلاثة كما في الجنس النسبة الى
النوع وقد عرفت من قبل ولا شك ان الطبيعة والكمات نوعية فهي خبر للشخص بمعنى هذا المجموع **فقد بر** **قول** ويجب بعض
الاقبالين بوجود الكمال الطبيعي الى حاصل هذا المذهب ان الموجود في الخارج انما هو الاشخاص المتعددة المستمرة لكن تلك
الاشخاص اذا حصلت اى واحدة منها في الفعل بصيرها واحدا موصفا للكلية بحيث يصح عند العقل ان يوجد كثيرة
ويست هذه الصورة العقلية مغايرة للاشخاص بل هي نفسها فالاشخاص كثيرة بالذات وواحدة بعرض الوحدة
الصورية العقلية فالطبيعة من حيث هي الواحدة والاكثرة اذا وجدت في الخارج يكون كثرة اذا وجدت في العقل
يكون واحدة وهذا هو الذي يشهد به كلام الطائفة المنقولة من قبل في مقصد الوجود الذي هو على هذا البصير فرق
بين الوجود الطبيعي والابهي وكون احدهما متأخر من الاخر بل البصير هذا الذي فان هذه الطبيعة المستمرة حقيقة بها
هي ما هي قد تميزت بها عن المتماثلين الاخرى فبما هي الوحدة كلها وحدة فكلها وحدة حقيقة بالذات غاية الوجود
الوحدة لا ينافي في كثرة التفرعات **قول** والفعل الفصيل انه ان اريد بالطبيعة الطبيعية المطلقة التي قال في التسمية الكمال
ان الموجود في الخارج نفس الطبيعة متعززة بالعوارض المحصورة كلها في الخارج باعتبار انها من حيث هي وحدة مهيمنة
باعتبار العوارض فعد وهذا ان الاعتبار ان متحدان في الوجود وتغايران في الملاحظة وكلا فان تلك الوحدة لا يلائم
الكثرة او الوحدة التي نينا فيها هي الوحدة الغير المهيمنة فالعبارة المشبهة انها موجودة بعين وجودها لا بكونها
مذهب اقبالين تبعوا حيث ذهب الوجود وامن حيث الفوق فكلما ان عبارة البعض انها موجودة اذا
بدل على مذهبنا فيها حيث ذهب الى نفسها مطلقا فالاولى في العبارة انها موجودة من حيث الذات ومن حيث
الفوق وانتهى ارادوا بقوله وهذا ان الاعتبار ان متحدان في الوجود واعتبار المهيمنة الموجودة بوجوه مطلق واعتبار الاشخاص
المكتشف بالعوارض الموجود بوجوه مخصوص ولم يرد ان ليس منها تغاير وجودها واصلها حتى لا يصح تقدم احد اعتبارين
على الاخر ولم يرد بقوله متغايران في الملاحظة ان ليس منها تغاير في الخارج اصلا بل اراد بالتغاير في الملاحظة التغاير
الاعتباري وكيف لا يكون منها تغاير في الخارج وقد تترتب على كل منها الاحكام المتغايرة في الخارج التي لا شك
لاحد الاعتبارين تقدم على الاخر وقوله وكلا الاعتبارين موجود في الخارج هي مع وصف اعتبار بالطلاق والتفصيل حتى

لا نقول تميز المراتب **قوله** اى الماخوذ لا يشترط شي بذائل على ان حجة الاطلاق ليست تفيدية انما هي للسطوة
 المسند وعنوان لها ولا شك في ان لما في هذه الواحدة بها هي ما هي وهذه الواحدة غير الواحدة المستحصلة
 عنوان للمبته الذى تعرض لبا بعد تعيينها **قوله** لان المبته الاطلاقية اى قد عرفت ان المبته المذكورة ليست حجة
 تفيدية وانما هي عنوان النفس الحقيقية المسند والمكين تفيدية اطلاقا وظل لما في المعنى عن التقيد ولكن الاخرى ذات
 على ذي بصيرة فان الطبيعة المسند لنفسها واحدة وانما بصيرة تعدد بعد تعينها او اذ تعينت بعينها ففى هذه المرتبة
 بها الكثرة فالكثرة تعرض لها في مرتبة متاخرة **قوله** والطبيعة بهذا الاعتبار موضوع الطبيعة اى هذا غير مطابق لكلام
 النعم فان موضوع الطبيعة عندهم المبته الماخوذة مع الواحدة الذاتية مجردة عن الافراد ويعتبرون فيها بالمبته الماخوذة
 والمبته من حيث الاطلاق والمبته من حيث انها عاتية ويعتبرون بان موضوع الطبيعة امر فبنى ويعتبرون بان الطبيعة
 مبانية للمحدودة ولو كان الطبيعة من حيث هي موضوع الطبيعة لما صح هذه الاقوال وانما يظهر من كلامه رحمه الله تعالى
 ان موضوع الطبيعة امر ان المبته من حيث هي المبته لشيء لا يلزم على هذا نسبة القضيقتين طبيعة وح نقول ففهم
 من التقسيم وغيره من الاقسام الثلاث اذ تعرض من هذا التقسيم تميز الاقسام باعتبار الموضوع فلا يخرج ان يسبوا
 كل قضية يكون موضوعها متغيرا للموضوع ففهم غير اسما فالحق ان الطبيعة المسند اى المبته لا يشترط
 موضوع المبدأ وموضوع الطبيعة المبته الماخوذة في الذهن مجردة عن الافراد وموضوع الطبيعة ليس موجودا في الخارج اذ كل
 موجود فيه ما لا ينفك عنه لا ينفك عنه ولا ينفك عنه ولا ينفك عنه ولا ينفك عنه ولا ينفك عنه ولا ينفك عنه ولا ينفك عنه ولا ينفك عنه
 لا يتحقق في الخارج لا يتحقق فزاد لا يتحقق جميع الافراد ثم انه لو سلم ان الموضوع الطبيعة باوكر فلا يصح هذا القول ايضا لانه ان
 اراد بالانفصال الانفصال انما ينفك عن جميع الافراد لكن موضوع المبدأ ايضا كذلك ان اراد الانفصال
 في الجبر فان انفصاله في الجبر اذ قد انتفى نحو من وجوده فمما ل **قوله** وان اراد بها مطلق الطبيعة اى
 الماخوذ من حيث هي اى قال في الحاشية اى الطبيعة بهذا الوجه اعلم من الطبيعة المطلقة كما انها اعلم من الطبيعة المحدودة
 موجودة في الخارج كما ان الطبيعة المحدودة موجودة في الخارج ومنفعة بالوحدة فيه كما انها منصفة بان تعدد فيه ولا منافاة
 بينها الا انها مع اخذ الواحدة ليست معدودة ومع اخذ التعدد ليست واحدة انتفى وانت لا يذهب عليك ان
 قد فسر الطبيعة المطلقة بالمبته لا يشترط شي ففسرها مطلق الطبيعة بالمبته من حيث هي ولا شك ان المبته

شئ عنوان للطبيعة المرسل من حيث هي في الأصل الحكم بالعدم والمفروض بل لا يتحقق بينهما نسبة اصلا لعدم التعدد وتعليل
 اراء بالمهية من حيث هي المرتبة الرابعة التي اخرتها وقد عرفت ما فيه ثم ان قيد لا بشرط شئ ليس نقسدا او الالم
 لا بشرط شئ بل يكون في اشتراط هذا القيد فيكون لا بشرط شئ وانما المهية لا بشرط شئ نفس المهية المرسل من حيث
 هي فلا يصح التفريق بان في المهية لا بشرط شئ تعقيد او لوفى اللحاظ يكون لا بشرط وفي هذه المرتبة لا يقيد اصلا ثم بعد تسليم
 ان هناك طبيعة اعم من الطبيعة لا بشرط لا يصح قوله فلها وحدة بالذات بحسب وحدة الطبيعة المطلقة ونعدو بالذات
 بحسب بعد الاشخاص لان اذا كان الطبيعة من حيث هي اعم من الطبيعة المطلقة والطبيعة المحصورة اي الشخص فابوض لها بالذات
 انما يوض لها بالذات الاخص فلا يكون لها بالذات وتوحد مثل هذا العوض وعرضا بالذات فكل ما يوض للطبيعة المحصورة
 يعرض للطبيعة المطلقة بالذات وما استدلل عليه بقوله اذ ليس لها على هذا التقدير اعتبار زائد اعم فيجبه ان ليس لها اعتبار
 زائد لكن عدم ايار العقل شيئا من التعدد واليهام ان اريد استثناء التعدد واليهام بالذات وكيف يصح التعدد بالذات مع
 من عوارض الاخص وان اريد استثناء التعدد والعرض او اعم فسلم لكن لا يقع ثم فيه شئ او عنوان وحدة الطبيعة المطلقة
 وحدة عامة وتعد والاشخاص كثره شخصية ولا منافاة بينهما وقد حكم بان وحدة الطبيعة من حيث هي باعتبار وحدة
 المطلقة فالطبيعة من حيث هي اذ لو حطت نفسها من دون اعتبار اطلاقا ليس فيها وحدة وعامة فهي الاكثرية والكثرة
 المتقابلة لها فاذن لا يمكن عروض الوحدة لها الا باعرض وايضا يلزم ان يكون هذه الطبيعة مهيأة بكثرة وتصور وعرض
 الاطلاق واحدة وهذا سقط وانما ليست واحدة ولا كثر في الماهية حقيقة بهما هي ما هي متميزة عن اعتبار الماهيات
 فلها وحدة عامة وانما ليس لها حقيقة اصلا فهي لا شئ محض وايضا اذ لم يكن واحدة ولا كثر في الصبح لا عرض الكثرة كما يصح
 عروض الوحدة فيصح ان يصير تارة مهيأة وتارة مهية واحدة وهذا ايضا سقط واما قوله وتحقيق تحقيق فزاد ما وقع في
 جميع الافراد فقد عرفت ما فيه مع ان انتفاء شئ بانتفاء الاخص لا يكون انتفاء له بالذات بل لا يتحقق ان ليس الموجود
 في الاعيان الا المهية المرسل والمهية بشرط شئ اي الشخص المهية المرسل حقيقة واحدة بالذات والاشخاص متعددة بالذات
 الوحدة العامة لها وحدة بالتحول وهي وحدة ثابتة للطبيعة المرسل بالذات والاشخاص باعرض ثم العقل فبعد اعتبار المهية
 المرسل فخره عن الاشخاص في الانس وبقي في هذا الاعتبار موضوع الطبيعة وهو انساني في الوجود والمنسوب الى المهية المرسل هو
 واحد لا تعد وفيه ما يتعد واذ تعدت المهية حصرها تنبعه والاشخاص ليست ارضا فاللهية المرسل بل الشخص المعنوي

هي الهيئة المنعقدة بنفسها لا بما مراد بها على ان بانه الاشتراك نفسا لا اعتبارا فالجواب ان الكثرة العارضة الاشخاص
 وجودات لتلك الهيئة الهيئية وجودا بالذات وهو وجودها وجودات كثيرة هي وجودات وهو وجود واحد ولو ارتفع
 لم يبق لها وجودا أصلا فليعلم انفاء وجودات جميع الافراد لان هذه الوجودات هي وجودها الواحد قد تعدت بكونها الهيئية
 والاعدم فرد منه وضع محقق من ذلك الوجود لا يلزم من انتفاء جهة انتفاء الوجود المطلق فليس هذا لعدم عدما لها
 بالذات لعدم الالاء العرض فقط في لا يتحقق الحقيقة المسئلة لا انتفاء جميع الافراد لان كون انتفاء الافراد سببا لانقضاء
 من اللوازم كما ان وجود الافراد من اللوازم النافذة لوجود الحقيقة المسئلة كما قد علمت في تحقيق الحقيقة في مراتب الترتيب
 بانقضاء فرد واحد لوجوده فمما لم يتحقق فانه يتحقق شريف **قوله** لانا ناسلم انه اذا كان عدما مطلقا في هذا المنع
 عني ان يكون مكافئة فان الضرورة حاكمة بان عدم المطلق لا يصلح محصا وشخصا والفصل ليس منها اسما
 الجنس بل انها يجب الاشارة فقط لا اسما للهيئة فمما لم **قوله** فلا نسلم انه اذا كان عدما لا تعين كان وجوده خارجا خارجا
 هذا الكلام يدل على اختيار الشئ الثاني وهذا لا يصلح لو كان مراد المستدل اعم من ان يكون فردا لا تعين ومفهومه واما اذا كان
 المراد مفهوما فلا يصلح عند كلام المستدل بهذا المنع يرجع الى منع انحصار عدم المطلق في عدم الارتيان وعدم التعيين
قوله ويكون التعيين المسلوب عدما فيكون التعيين وجودا ويكون عدم التعيين عدما وجودا اذا كان التعيين
 المسلوب عدما فهو عدم التعيين ايضا هذا الكلام في مسلوبه ولا يتسلسل فينتهي الى مسلوب وجودي فيكون التعيين
 عدما مفسدا وجودي فان تعينات كلها وجودية فمما لم **قوله** مع ان عدم العدمي لازم للوجودي لا العدمي
 انفسه بل يمكن اختيار الشئ الثاني والثالث كذا في الحاشية فان البطلان الشفيع يتوقف على ان عدم العدمي وجودي
 وهذا المنع يوجب البطلان لكن براهين المرافقة شبهة الواحدة اللفظية فان مقصود المستدل ان عدم العدمي لازم للوجود
 فقدر لازم حين خيره الهيئة شعبة اعم وجودي به الاعتبار فيكون تعينا فمما لم **قوله** ولو سلم فلا نسلم انما تعينا
 اعم على هذا التقدير بل يمكن اختيار الشئ الثاني والثالث والرابع كذا في الحاشية لان تماثل التعينات وتماثل في التفوق
 ونقص هذا المعنى ان مقصود المستدل اثبات كلياته ان كل تعين وجودي كما يفهم منه ويظهر في معنى التماثل فلا يلزم له
 الكليات ولو كان مقصود البطلان كلياته المحصاة ان كل تعين عدمي فكان محدثا التماثل نحو فمما لم **قوله** المرافقة
 والسند ظاهر سواء ان مقابلة العدمي للوجودي انما يقتضي كون العدمي عدما للوجودي وسلبا ولا يلزم منه ان يكون مسلوبا

موجودا و لا يخلو عن كمال الشك المنقضي ان المراد بالوجود بالوجود بالعدم فالمستدل لم يفرق بين
 الوجود في ذاته او كان محدثا كان مدافا فالزم ان المحدوثية او الاستلزام كونه عين للعدم فالموجودية انما يستلزم كونه
 عين للوجود فيكون الوجود وجودا قسما **قوله** الظاهر ان المراد بوجوده اليقين وعدمه وجوب قال الظاهر ان الامام
 اراد بالعدم ما يكون العدم و اخلا في مفهومه فهو ما عدم مطلق او عدم مضاف و اراد بالوجود ما يقابل له اي ما يكون
 العدم و اخلا في مفهومه و هو العلم من الموجود انتهى على هذا فالمدعى ان التعيين ليس في مفهوم العدم و ان كان معيني
 اعتبارا بآونة الحكماء ترى فان المخالف لا ينكر هذا بل انما ينكر موجودية او امكان موجودية و قد يكون استدلنا في مواضع
 الخلاف بل على المراد بذكره واحد قسما **قوله** واما ما ذكره المصنف من معنى الوجود و عدمه ايه مقصوده المصنف ان التعيين
 صفة المبتدئة قطعاً في المقصود ان التعيين بل صفة وجودية ام لا ففسر الوجود و عدمه من شأنها الوجود و تميز عن بآونة
 الذي يكون بثبوته لمصرقة لوجوده لان الصفة البتة من شأنها الوجود و الخارج انما يكون الانصاف بما لوجودها
 للموصوف لا انتم اجماعا كما سفت عليه ان شاء الله تعالى **قوله** ولا ينطبق عليه اوله الطرفين بل في ظاهره فان اوله الطرفين
 يفرضي بوجوده و كونه صفة او معدومته **قوله** يمكن ان يقع في الجواب عن فية شئ كما يستكشف بعد ان لا يتم
قوله حاصل هذا الجواب على ما هو الظاهر قال في الماشية هذا الجواب والجواب الاول على ما مرناه ايشتركان في منع
 توقف انضمام التعيين على التعيين بغيره فان في السنة فان الاولى مستند بان انضمام التعيين متوقف على امتياز المضمم
 اليه كما عاده في المحل لا على نصيبه والثاني مستند بانه يستلزم التعيين ولا يتوقف عليه فيكون انضمامه كونه مشتركا على كلا
 الجوابين ويمكن ان يكون الجواب الاول مخالفاً للمقدمة الثانية من الدليل والجواب الثاني مخالفاً للمقدمة الاولى و قد يكون
 انظر وارد على الثاني فقط انتهى و انت لا ينبغي عليك ان اذا كان الجواب الاول مخالفاً للمقدمة الثانية فالمقدمة
 الثانية تحليل لبطان الثاني فاجب مقامه فيكون المراد بالتميز فيها ما هو المراد في المقدمة الاولى و كون الانضمام
 به على تقدير وجوده انضماما يقتضي تميزه الشخصي كما هو حال النظم في حاصل المقدمة الثانية ان المتعين الشخصي مقدم
 على انضمام التعيين و قد لا يتوجه الجواب الاول ان المقدمة في غير قابل للتميز في قسما ثم في كلام المحقق شئ اخر ان ليس
 حاصل هذا الجواب ما فهم المحقق وكيف ينبغي ان لا يحقق توقف الصفة الوجودية على تعيين الموصوف و قد نص في كونه
 في المقصد الثالث من مراد الوجود وان بثبوت الصفة الوجودية فرع وجود الموصوف و قد صرح في المقصد الخامس في بيان

ان قيام الصفه بالعدم هو بسفط الوجود وعنده لا يعقل بدون التعيين وقد صرح في الموقف الثالث والرابع
 تشخص الحال تشخص المحل بل حاصل هذا الجواب اما المحشى بقوله بل الجواب ان الصفات اشار اليه بقوله ولكن جعل
 هذا الجواب على ذلك وحاصله اننا لم نوقف انضمام التعيين على امتياز الموصوف بل قد يكون مع امتياز الموصوف
 كما في انضمام الفصل الى الجنس فان الانضمام قد يكون بصفه موجودة لوجوده ونحوها للتعين اليه وقد يكون متعلقا بالمتعين
 اليه كما في انضمام الفصل الى الجنس وانضمام التعيين من البقيل الثاني دون الاول والطلاق الانضمام على ما علم انضمام
 الفصل الى الجنس غير عزيز فافهم ولكن من الاشكرين **قوله** التعيين ليس من الكمالات بل من العجائب فان الحوادث
 عند التقابل بوجوه الكل الطبيعي موجوده بالثبوت لكن بوجوه الكل بمجول يحصل فكيف لا يكون ممكنة والاخرج الانضمام
 عن خبر الامكان واما عند الثاني بوجوه فالحجج والتعيين فكيف لا يكون ممكنة **قوله** وحصر الكمالات في المقولات
 الا عشر عند الحكماء اه الحصر من المقولات العشر بان يكون المقولات واثمة لما تحتها لاوافق اصول الفلاسفة الضا
 كما قد عرفت **قوله** لا تسلط التركيب العقلي التركيب الخارجى من حيث هو اه القول بالاستسلام مواضع لا يتصمم من المتكلمين لكن
 الا من سبل ان واثمة المقولات لما يصدق عليه ما يمكنه بالتحليل قطعا **قوله** انما يحصل بالوجود الحقيقي ايج قال
 في المشبه قد سمره قد سبق ان الوجود الحقيقي للممكن واجب لذاته قائم لانه بنفسه سابقا بما يمكن لا على وجه الانضمام
 ولا على وجه الانتراج وايضا التعيين الحقيقي اى بآية التعيين ليس خبر خارجا للممكن ولا جزاء عنها كما سبق مرة بعد
 ولا وصفا قايما لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانتراج كما حقيقته في الموجود بل بالتفاوت فالتعيين بنفسه قائم بذاته
 كما ان الوجود الحقيقي موجود بنفسه واجب لذاته وبالجزء الوجود والتعيين مفهومان انترامين ونشأتهما وجها
 ذات واحدة موجودة وشعبه بنفسها فتأمل جدا فانه اصل المعرفة واساس الحكمة وبرزخ المطالب العاليه انتمى
 وقد عرفت انت فيما سبق ان هذا الراجي باطل والاصح تعيين الاشخاص المختلفه وتشخص الهيئات المختلفه بامر واحد
 واعتبارا **قوله** لان بثوت الذاتى لذات ايج اشارة الى وجه عدم لزوم نفى وجودية التعيين مع اتحاده مع الذات
 جلا ووجود امر الدليل الاول وتقريره ان الوجودية بهذا الوجه لا يتوقف على تميز الذات وليندر لازوالى الشخص على هذا
 ان تقديره بثوت الذاتيات لا يتوقف على تميز الذات وتحيثا **قوله** انه لما هو في الامور الموجودة ايج اشارة
 الى عدم لزوم من الدليل الثاني تقريره ان الغنى انما يتشخص في الامور الموجودة المتغيرة كل منها عن صاحب المرتبة والار

العقلية ليست موجودة مرتبة وغير عن الاجزاء العقلية بالامور الاعتبارية اما ان تخيرنا في اعتبار العقل او بنا على
 زعم ان الجزء العقلي متحقق الوجود في الخارج والمحقق في الوجود الجواب لا بد للسلسل لان التعيين متعين بنفسه ليس له
 تعيين اخر **قال** المصنفون السلسل العقلي قبل ان يصلح من دون تراضى الطرفين لان المتكلمين لا يقولون بوجود التعيين
 على الوجه المذكور فيما مل فيه **قال** انه المحقق قدس سره فان الحكماء يدعون ان التعيين موجود على انه عين الوجود
 اعلم ان قد ما اذا نظرنا من المحققين والاشراقيين والشيخ المتكلمين من المتأخرين قائلون بوجودية التعيين على ما يكون
 منشا ومصدرا اما لا يتبادر معنا الوجودية لكن كما قال المصنف ان التعيين متعين بنفسه مغاير للماهية متقدم عليها واما
 وجوده وجدلان اتحاد الاثنين باطل عندهم مطلقا لا يصح ان يتصوره بما قل كما ذكره انه المحقق قدس سره في هذا الكتاب
 وفي حاشية شرح المطالع وان كان قد يرجع عنه على ما يظهر من بعض رسائل قدس سره من ان الموجوده هيوية بسيطة فانه من
 الشك فيكون بنفسها والمهيات الكلية غير موجودة بل على ما حقيقها ان الوجود بنفسها ما لا يتبادر كما اننا نقسمها ما به
 الاشتراك واما جمهور متأخري المتكلمين في امر التعيين والوجود بسبيل معوجا لا يتبدرون الى منازل المطلوب **شدا**
 وديلا المقصد الثاني عشر **قال** المصنف قال الحكماء انما يكون التعيين امرا موجودا والتعيين من على الماهية
 قد حرر المصنف هذه المسئلة في علم التعيين انه ان كان نفس الماهية او بالوسط فالنوع منحصر في شخص وان لم يكن محلا بها فمحل
 بالماادة وعلى هذا فان التعيين امر مغاير للمادة بل هو امر اخر به تميز الماهية محلل بالماادة والاشراق قدس سره بنى الكلام على
 كون التعيين وجودا ولا يظهر له ذلك وجه فان التعيين لو كان عدليا فلا بد لثبوته من علمه بغير خبر في الكلام فيه وقال
 ان الماهية مناط التميز في الكلي المتكثرة الافراد مع صلا التعيين هو الماهية ودرعها ان الماهية متعينة بنفسها ووجه
 من الماهيات متعينة بالماادة وفي هذا واضح فانه لا بد من تعدد الماهيات وتعدد الاشخاص فليكن تعدد الماهيات
 عند وجود الفصل وسجى الكلام ان اشار المتكلم في مثله ومنع قطع النظر عن ذلك فلا شك في ان الماهية متعينة
 كلية صالحة للاشتراك بين الكثير فلا بد عند تعينها من امتزاجها في امرها بنفسها الماهية الماهية فكل الماهية نفسانية
 الاشتراك وهي نفسها ما لا يتبادر اذ اجاز هذا في تميز الماهية فكل الماهية نفسانية ما لا يتبادر وهي نفسها ما لا
 واذ اجاز هذا في تميز الماهية فكلها في سائر المهيات ولا يحتاج في الماهية المتكثرة الافراد الى ما ذكره يكون مناط
 التميز والماخر بان خبر الشقوق من كونه مصدرا او ميانا او محلا وعلى الاخر كحي الماهية والادلان فلا بد لتمامها

المقصد الثاني عشر

ومثلها على تقدير صحتها يمكن القول في كل مبنية فلا يحتاج في كل الاقوال الى المادة واذا تأملت فيما ذكرنا وجدت القول بان المواد متجانسة بالحققة فلا يحتاج في ثنائها الى مادة اخرى ونوع كل مادة متصرف في شخص واحد فلا يحتاج الى متبدا له وبغيره فافهم ثم ان الفلاسفة من المساكين استدلوا على هذا المطلب ان الكلي المتكسر الاقوال ليس تعدوا او اياها بنفس المبنية ولو ازعمها مشقة في ما لا اعتبار غير ما لا يشترك فالغرض بامور مفارقة فكل ان تنزل ملك الامور عن المبنية فبها قوة واستعداد القوة من لواحق المادة وهذا هو ما يدل على لزوم المادة لكل الكلي الاقوال ولا يدل على ان مناط التعيين ومصادره وهو الماتر قبل لا يدل على العلة ايضا فتأمل في ملاحظتها وانما على ما حوكم المصالحات من المليات ما يكون على تشخيص في فرد واحد ومنها ما لا يكون على فرد لا بد ان يكون لاجل المادة فان كان في مواد كثيرة فكل فرد او اياها لا ينحصر في فرد قلنا ان نظرية فيقول عليه المبنية للشخص غير معقول على ما حوكم المقام لان الشخص مفردة مع المبنية واما وجوده فكيف يستقيم العلة بل هذا الاكان بقية الجنس قد يكون على الفصل كيف العلة تقتضي كيف العلة تقتضي المفارقة بين العلة والمعلول واما وجوده فضرورة تقديم العلة على المعلول وكذا الاستيعاب المقام اختاره الفارابي وتبعه غيره من المحققين كالمحقق الدواني رحمه الله تعالى واختاره المشي من ان الشخص هو الوجود وكيف يستقيم على وجود الممكن لا يكون نفس فلا يكون على الشخص ثم ان الفلاسفة يقولون حين امانة ان الشخص نفس وانه تعالى ان العلة يجب تقديمها على المعلول بالشخص واما كان الا ذلك كيف يكون المبنية على تشخيص ثم ازعم من الفطريات ان نسبة الكلي الى جميع اشخاصه على السواء والعلة لا يكون متبوية بالنسبة الى المعلول وبغيره وتأمل فيه وقد قرر البعض هذه المسئلة بوجه اخر هو ان المراتب يكون الشخص بنفس المبنية انه ليس من جهة المادة كما يقدر هذا الشيء قائم بنفسه اي ليس قابلا بالغير مع فالحاصل ان المبنية التي لا يكون تشخيصها جهة المادة بل بنفسه اضاف الوجود اليها يجب الحصار في فرد لانه لا يشر الشخص من لوازم وجود المبنية واذ لم يكن اضاف الوجود للشخص معين فمبدأ الشخص من العوارض المفارقة فلا يدرج من مادة لان العوارض المفارقة لا يحصل الشيء الا من قوة واستعدادا وبها لا ينطبق الدليل المذكور في المتن الا ان بعد ان من مخترعات المتوجسين ثم اعلم انه يمكن على ما فرنا سابقا من ان المبنية المستمرة موجودة بوجه الهي من دون توقف على التعيين اصلا وان كان وجودها متعينة لازمة وان كان لها ذات مفارقة للمتعينة باعتبار ذلك وجودها مفارقة لوجودها بالذات بنوع الحكم لها من دون غنوها للمتعينة فلذلك يمكن واما انما

لذات التعيين ووجودها لم يصح بثبوت حكم لها دون المنعينة لان الثبوت انما في الوجود ولو بالعرض فانما في ان
لك ان المية المرسله مغايرة وانا وجود المنعينة خواصا لتغاير بحيث لا يسرى احكام الاولى الى الثانية واذ كان الامر
لك في يجوز ان يكون المرسله على التعيين الذي هو المية المنعينة ويكون متقدمة عليها بالوجود والاهم الذي هو وجود مطلق
والا فلو لم العلته بحسب نفسها بالتعيين على المعلول ان اريد التعيين اشخص في غير مسلم وان اريد بالتعيين الذي يتبادر اليه
المرسله في حد نفسها بما يغاير ما من الميات فمسل كمن لا يلزم ح الا تقدم المية المرسله المتنازعة عن الميات الاخرى على
مشخص منها وتعيينه ولا استحالته فيرأى ان نسبتة الكل الى جميع الافراد على السواء فان اريد استواء النسبة في الصدق على
جميع الافراد لوجود الافراد فمسل كمن بذات في الاضافه فان العلته فان العلته لا يكون متساوي والنسبة بالافاضة
والافادة وان اريد استواء النسبة في الافاضة فمسل كمن يوجب ضرورة ولا بد منها بل في قد بان لك باوضح الطرق فتدبر
المية المرسله لتخلف المنعينة التي هي التعيين باعتبار لكن العلته على هذا الوجه لا تقتضي الاختصاص في فرد ولو ازان على علته
للمتعين معا وبواسطه احد هما لاخرى واما يلزم الاختصاص بكون العلته ان يصنف بهذا التعيين في اتحاد الوجود وخرج
استواء النسبة الكل الى جميع الافراد في الصدق كما هو ظاهر ندوا وان لم يقبله الفصل المتوسط بعينه عن التصديق ان ما لا
نفس عليه الاعتبار وعن اوراق الفرق بين المرسله والمنعينة على ما هو عليه فلا تفتت اليد وكن من السار المحققين
قال الشافعي قدس سره فان حلول الشيء في المية لا ينافي في الظاهر غير مستقيم فان فريضة الحلول لتعيين المحل لا يلزم
اجتناب المحل الى الحال ولا يلزم الدور فالمسألة ان يرجع التغيير الى ما لكل يعني ان ما لكل في المية في نفسها فلو كان
المحل مما جاني تعيينها الى ما لكل يلزم الدور لكن فيه ان غير فريضة وجود الحال مطلقا من حيث الشخص والمية
منعومة في كل حال فلم يجوز ان يكون من المحال ما يكون شخصه فاعا لشخص المحل ويكون مية على المية شخص
المحل كما يفهمون في شخص السبيل وشخص الحركة بالنسبة الى الصورة والزمان ولا استعمال في كون على شخص
وحصل من انضمام مية الحال الموجب لانضمام الشخص الى المحل واما الاستحالة في ان يكون الشيء على انضمام
شخصا **قول** المحل كما يقتضي تعيين المحل لك يقتضي تعيين الحال في فريضة لا بد من ان يكون الحال فاعا معلولا
لتعيين المحل والحال جميعا لكن تعيين المحل على تعيين الحال ولا يلزم من معلولية الحلول لتعيين الحال الدور **قول** وتسلم
تعيين الحال لتسلم العلل لعل انت لا يذهب عليك ان المحل كان فاعا منهم ما ينبغي ساقها من ان الالاف

الانقسام الانضمامي فخرج المحاشيتين فان الحلول هو الانقسام **قوله** والاكثار وضع الاعتبار بالاجزاء الشئ لا يتصور
 فان الشئ المحقق فدرئى الكلام على ان التعيين امر موجود **قوله** والتحقق ان كمال الوجود منشأ التعيين اه يعنى ان سلك
 التعيين على كمال الوجود وجود الحوال وجود رابط متوقف على المحال كذا تعيينها متوقفات على تعينات المحال واما
 وجودات المحال فليست البرهنة بالقياس الى المحال فلا يتوقف تعيينها على تعينات الحوال وقد نقل منها حاشيته هي
 قوله يتعين لا يعقل بالهية من حيث هي بل بالهية من حيث الوجود فانها من حيث هي لا يصلح شيئا ان يكون
 على مقتضبة شئ على ما يشهد به الضرورة كيف وانما انما ترتب على الموجود بالجزء منشأ التعيين هو كمال الوجود
 سواء كان ذلك الوجود من قبيل وجود الشئ في نفسه سواء ظهر في المادة في الجرد عنها او من قبيل وجود الشئ بغيره هو
 في المنع من بهاد ويرجع هذا الوجود الى الوجود الحقيقي انما ينفع الواجب لذاته انتهى وانما لا يذبح عليك
 ان عليه الهية من حيث الوجود والتعيين لا يصح الا اذا لم يكن الوجود والتعيين متساويين كما بينا نحن ان الهية كمال
 موجودة الوجود مطلق متقدمة على الاشخاص مرتبة الاحكام والكانات الاشخاص نفس الهية المتقدمة ولا يقضى به
 المحشى كما يظهر من حكم مساواة الوجود الشخص ثم القول بان منشأ التعيين كمال الوجود واليه بنا في عليه الهية من
 الوجود فانه اذا كان منشأ الشخص كمال الوجود والتعيين كمال الوجود لانا لا نعنى بالتعيين الا منشأه انما متساوية فلو كانت
 الهية من حيث الوجود على تشعبها بلزم تقدمها من حيث الوجود على كمال الوجود لانا ان نعنى بالمراد نحو الوجود والوجود
 اولى الهية من حيث الوجود الهية الموجودة بالوجود المطلق كما قررنا من قبل واما قوله ويرجع هذا الوجود ان آية قد
 ما فيه فلا تعبد **قوله** نعم يعنى الكلام في كون العقول غير مادية بهذا المعنى **قوله** ولا يلزم موتها كونها عقول
 موجودة لانها محل ومقر قابل للاشارة فقد لزم ان لا يكون لها مادة اصلها لكن يعنى الكلام على تلك الدلائل كما هو
 مسطور في موصوفى كتب القوم ليس هناك كلام الا بعد ثبوت ما ادعوا **قوله** وذلك قبل ان كلامهم في اثبات
 العقول يشبه كلام الصوفية فربما يصرف الكلام الى ان اول ما ظهر النفس الرعاني العار و هو حقيقة الخلق في حبه
 جميع الخلق ثم طرفة الملائكة المجهدين قد اسوفى مشاهد محال الخلق وليس ثمة بانه انفسهم ولا يعلم وانما
 بهم المشاهدة على الدوام ثم خلق فيه العقل الاول فدأوع فيه ما يكون من ابتداء خلق العالم الى يوم القيامة الى ان يرجع
 الحرب وهو المتبرهن في الحديث بالقلم هو كرم الخلق عند الله سبحانه ثم خلق النفس الكلية التي قد فاض عليه العقل والوجد

اياه على تفصيل فظهر في العالم على حسب ههنا العشرة في الحديث الشريف والقول العظيم بالروح المحفوظ ثم خلق الطيف
 السابعة في اعيان العالم التي يظهر منها الآثار والاحكام في العالم وخلق الهباء اللقي الذي فيه استعداد ظهور الصورة
 واول ما قبل صورة الامتداد الجسماني فخلق العرش الذي هو مستوي الرحمن ولا كيف وخلق جلة العرش ثم الكرسي الذي
 هو مستوي الرحيم كيف لا يظهر منه الرحمة والغضب وخلق ملائكة موكلين بهائم ثم خلق الفلك الاطلس وجعل فيه رجا
 وخلق الملائكة الموكلين بهائم خلق فلك المنازل وخلق الملائكة الموكلين به ثم خلق الغافر الرابع وخلق الملائكة الموكلين به
 اهل ما خلق منه الهوا وخلق النار والارض وتكونت النار من الهوا فتكونت هذه الطبائع الاربعة المكنيات واول
 ما خلق منها الافلاك السبعة فقد اعد الله منها حلاز العالم وتكونت الملائكة بعد ذلك لا يعلم الا الله تعالى في السموات والارض
 وتكونت الجنة فوق السموات وجنهم مرتجت الى السفل السافلين وتفصيل هذا من عريض لا يتحمل الكلام من شأنه
 عليه يلحق الى الفتوحات المكية فقامت الولاية الجبرية الشيخ الاكبر قدس سره وادفنا الله نوما ما ذوقوا وعرفت بدار
 انه ابن كلام الفلاس من هذا الرأي الشريف الموعود بانصوص الموحاة الى الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم
 على سيدهم وعاتقهم وعلى آله واصحابه واتباعه بالاحسان ولم يظهر الى الان وجه الشبهة بين كلام الفلاس وكلام
 هؤلاء الكلام والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** ولا يعجزان فقد العقل الاول هو الصاوير الاول الشيخ يريد اقامته المحجة على ان
 العقل برباوة وليس له اصل او معنى الكلام على ان الصاوير الاول لا محله واللام يمكن صاوير اوله ذلك العقل
 الثاني الذي نخرج وفصل في الحاشية وقال هي الصاوير في المرتبة هو الثانية العقل الثاني ليس الصاوير الاول العقل
 الاول محلا مثل لا نفرد عند سبهم ان الشيء لا يكون فاعلا شيئا وقابلا معا والمحاصل ان العقل في السلسلة الطولية فاعل
 فلا يكون في هذه السلسلة قابلا وانت لا يذهب عليك ما فيه فانه علق بالاشترار الاسم لان القابلة المتناهية
 بمعنى القوة الاستعدادية التي هي الانفعال التجديدي والذي يلزم كون القابل فاعلا بمعنى الموصوف ولا استقامة
 وزوم كون المتعد فاعلا ممنوع **قوله** حتى قال بعض ارباب اندوق والشهوة قال ارباب الكشف قدس سرهم
 ان النفس انما طرفة تتعلق بالبدن فتحصل كالانها التي خلقت لاجلها فيحصل لها بدنه البدن اطلاق وملكات فخلقة
 او رتبة وتلك الملكات صور في عالم المثال ما فيه وهي جواهر لطيفة من جواهر هذا العالم وواحد الموت وتفصل
 النفس عن البدن يتعلق ببدن من تلك الملكات شريف او حليس على حسب الاعمال المكتسبة من هذا البدن

هذا البدن مع هذا النفس في حضرة من الموات فيشبه الملكين بملكته فيشبه لانه من العباد ويجعل صورة رسول الله
صلى الله عليه وسلم مشهورة فين ان لانه من هو فان اجاب على ما هو الحق بوسع ذلك الحقة ويجعل صور تلك الملكات
حرة انصور او غير ذلك في الجنان فيلزم وتنتقم منها الى الحشر وان لم يجب على ما هو عليه بضيق عليه تلك الحضرة ولو
بانواع الغفالات تلك الصور الخبيثة وهي غفاب وحيرات وغيران كما اخبر به الشريعة الحقة وهذا قول حمى كلام
صدق وليس في ان تميز النفس من ذلك البدن الملكة قد سمعت بعض من ائمة من ارباب المشاهدة من
اصحاب المحاشقة او ام الدنيا فيقولون ان النفس الناطقة قطعاً فاعلا يعلم كنهه الامن اخبار الله بالكشف و
الشهود وبالروح الحيواني الذي هو جسم لطيف وطيف من طوائف الرب سا في البدن ينطبق كل جزء منه على كل
جزء من البدن فاعلا والروح الحيواني من البدن الكيف والسر في ذلك البدن انشائي فيلزم في
حضرة الى اخر ما روح لو اتجه الى القول بان البدن المتعلق لا يدخل في تشخيص النفس فنعني ان يكون هو الروح
الحيواني وهو لا يخفى بعد خراب البدن على خلاف ما يقول به الفلاس فانه لا ينفك عنه بالنفس الناطقة ولا يتجه
الى الكلف الذي ارتكبه المحشى **قوله** وبالجملة النفس تتعلق بما ينقي في البدن تمام العزلة قال في الحاشية ما يتعلم
العلم به مادة الشخص انهي مادة تتجه نيتها بالصورة والاعراض المتواردة عليها وينفذ الاشكال المسبوق في القوة
الكلية وقد خفضنا في حاشية شرح مسائل النور لم يصل الى تلك الحاشية حتى ننظر ما احوال منها والظاهر ان
الاشكال يتقارب مادة الشخص فانه ان اريد بالمادة المادة الثانية فمن اليس ان تلك المادة باقية على مقدارها
وقد انضم اليها مادة اخرى من الاجزاء العقلية لها مقدار وقد كانت متفردة عن مادة الشخص الباقية فبحصول **الانضمام**
مجموع المقدارين مجموع غير تلك الاجزاء كانت متفردة ولم ينعدم مقدارها كان اولاً ولم يتجدد
ومقدار اخر متجدد ولا بد لكونه من ذلك وان اريد بها البدن الاول فنفس البدن الباقية متحركة
الكلية والالم لكن الجوانب ما يسايل هو الى جميع الاجسام العقلية ثابتة مع ان مقدارها لم يتبدل فيظهر بان كانت
البدن الباقية ثابتة فانها من نيتها المستفاد من جسمية البدن الباقية مدة العمر في الكلام بان تلك البدن الباقية
على مقدارها وقد انضم اليها مادة غذائية فلا يعدم مقدارها ولا توجد **قوله** اي باجماعها على اليقين كما لا يخفى
على اليقين والالزام الغدوم النفس قد حصل بانفسها او باخر وفيه الكلام فندبر **قوله** ولو كان استيلاء

بعضها فيكون كذا في الحاشية **قوله** اي ان النفس من مادة المادة
او ما لا يتجدد من تلك المادة المتجددة والاشكال

الاعمال قد عرفت ان كون التميز بعد الاعمال لا يظهر من كلامهم قدس سرهم بعد التمييز لا بد من
 هذا التميز لانه يمكن ان يقع ان امتياز نفس الصبيان تصور اعمال علم السجانه انهم يعلمون بها فلو اوجها الى
 وقت التمييز وقد صرح عن ابي هريره رضي الله تعالى عنه واخاره الشيخ الاكبر انه يرسل اليهم ما يوم القيمة فيردون
 بالرجوع فيه فمن كان في علمه في بحيث لو كان حسبا كان مومنا سيطر عليه خلوها بآخرة غير تلك النار به وادسا عليه
 فيدخل الجنة ومن كان في علمه بحيث لو في كان شقيبا لا يدخل في فضل المجيم **قوله** فلهذا العنصر تعيين بان كانت مستندا
 الى ما يتبعها هذا الخلف لا حصولهم فان تعيين السبيل محلولة للصورة الجسمية مما هي صورة لا بما هي صورة مستعينة فكيف
 يكون مستندا الى الهيئة الا ان يعجز المراد مصداق التعيين نفس ذات السبيل في هذا الايمان في كونه معللا بالصورة مع
 نتيجة اليه امر الاشارة اليه من قبل ان نفس مبنية السبيل صالحه لا اشتراك وبما لتعيين قد استغنت عن الاشتراك
 فلو كان مصداق التعيين نفس متبها لم كون ياد الاشتراك نفس ياد الامتياز بعد تجويز هذا فاعلم ان التميز لا يفرق
 والكل في المحقق في فروا واما ما في كون التعيين بنفس الهيئة كما من التحقيق **قوله** وهذه التعينات منشأ للتعينات التي
 فان قلت او كانت التعينات بالعرض لم يورث في السبيل تعدد او اتينا فليس يورث في افراد الهيئة الحاله فيها تعدد
 او اينا قلت هذه التعينات انما كانت عرضية لما انها حصلت بعد تعيين السبيل فلم يورث التعدد الذي في نسخ
 به مبنية لكنها معتبرة في قوام الاشخاص الحاله فيها فصار هذا العرض في السبيل سورا للتعدد واتي الاشخاص الحاله
 فتميز فيه **قوله** كما ان التعيين الاول منشأ لتعيين العوارض اللاحقه لما وتلى هذا ينبغي ان يكون هذه العوارض متعلقة
 بالهيئة وكل مبنية بها ينحصر في شخص لان التعيين العرضي الحاصل للمادة من شخص الحاله يصلح لتعيين الحاله بالتعين
 الحاصل من جهة الحاله فلو كانت واحدة لا يكون منشأ لشخصات متعددة فتأمل **قوله** وهذا ينفع اعراض العرض
 الذي ظهر فان التعيين الذي لا يكون من جهة الحاله لا في المادة ولا في غير المادة انما اكتسبت من الحاله
 عرضيا ولا يلزم من جواز عرض التعيين العرضي للمادة من جهة الحاله عرض التعيين الذي لم يكتسب **قوله** كما قيل ان
 هذا هو باب بناء في ما هو الراجح وجه المناقاة ان القول بان تعدد الاشخاص من جهة تعدد المواد يقتضي ان تعدد
 كل شخص من العناصر مادة شخص اخر وهو بناء في اتحاد المادة العناصر وجه المنع ان المراد بانها والمادة للعناصر مادة شخص
 اتحادا وشخصها الذي لها باندات والتعدد الذي يترتب منها هم بما باندات والعرض **قوله** وينبغي ما ذكره وفي العمل السبل

الدليل أنه وجه الاندفاع أن العرفي ذكر في أصل الدليل هو أن التعيين الذاتي للمحال في التعيين الذاتي للمحل والذي قيل بها
 أن التعيين العرضي للمادة من جهة الماد من الماد **قول** وكما يقال لو كان تعدد التقابل معلوماً مع وجه اندفاعه أن غاية
 ما نزل من عدم التباين في تعينها التام والاضيق والاشتمال فيه **قول** وانعدام الجسم بالكلية بالتفريق وجه اللزوم أنه يتعدى اتحاد
 الاتصال الجوهرى بالتفريق فيعلم أن الأشخاص البيولي لكون تعدد الأشخاص من جهة تعدد المادة والوحدة والكلية
 والشخصان لا يتواردان على موضوع واحد من هذان الاتصالان حادثان من كنهم العدم وكذلك ما بينهما فيعلم انعدام
 شخص الاتصال الذي كان من قبل وكذلك ما دونه فيعلم أن انعدامه بالكلية ووجه الاندفاع أن تعدد الاتصال بشخص
 انما يقتضي تعدد الماد ولو بالعرض والكثرة الشخصية العرضية لا ينافي الوحدة الشخصية الذاتية ولما يصح توارد
 الوحدة الشخصية العرضية والكثرة الشخصية العرضية على موضوع واحد شخصي بالتعيين الذاتي فافهم **قول** فبشيء
 القيام بنفسه من حيث انها موجودة أم أنت لا يذهب عليك أن للوجود الحقيقي كاقدم الوجود والمصدر
 ليس في شيء في مصداق سبب التعيين غير من والاميين في العلم بالكون الملية القابلية لنفسها من حيث
 موجودها بمصداق التعيين ولا يلزم منه الانحصار في فرد لا يجوز أن يكون في اتحاد الوجودات مصداقاً للتعين
 والمكانة الماهية في نفسها مشتركة بناء على تجويز أن ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز ولو لم تجويز
 لم يصح الملية من حيث الموجودة نشأ للتعين والويعين فرد واحد ضرورة أن الملية المرسله الموجودة بوجود
 الهى مشتركة قطعاً وقد عرف المحشى انفسه فلا يكون معنى من حيث الموجودة منشأ والامتياز بل يحتاج الى انفراد **قول**
 واما الامر المبين عن الشيء فنسبته الى ذلك الشيء وبوجه سواداته وبشيء نسبة المبين اليه الى غيره في اخافته
 الوجود والتعيين كم كيف والفاعل مع از مبين ولا خصوصية يجعله وكون غيره وثوبى نسبة في كونه فافهم
 له وبوجه من التعينات مسلم لكن غاية ما يلزم منه عدم كون المبين مصداقاً للتعين ولا يلزم منه عدم كونه
 علته والكلام فيه على ماهر المص والاشتمال المحقق قدس سره ثم ان مصداق التعيين عند المحشى ذات الباري عز وجل
 مراتب وبشيء نسبتها الى الكل فتساوى النسبة عنده غيره فادرج في المصداقية ايضاً فهم الحق ان علته الشخص في كل
 جهة سواء كانت مخصصة في شخص او مشتركة الاشخاص انما هو الجاعل التام لانه هو المفيد للندية فالكائن الملية
 مادته يكون المادة من جملة نعماته ايضاً ومصداق التعيين والتميز نفس الملية في اتحاد الوجودات الصادرة عنها

فما عني ان ما بالاختلاف نفس ما بالاتفاق فمائل واستقيم وان لم يقبل العقل المتوسط فاعلمه منقسم في ظلال كلام
قال انه تحقق قد سره لو كان تعين الشخص الذي يشترك في الوجود وجاهه انت لا يدرب عليك ان هذا
 يعني فيما اذا كان التعيين عدما لان ثبوت الصفة والكم كانت عدمية تحتاج الى علامة فعلية ما ذا اللمية فليعلم الاختصار
 والكمات المادية فالكلام في تعينها والكمات الباقية في التعيين الى الكل سواء بعد الوجه لو لم يدل على انفصال التعيين والكمات
 هذا الذي ليس بغير ما ذكره التعيين على اللمية بالانفصال في التعيين في مصداق اللمية او باللمية او بالمباين او بالانفصال او على الثاني
 فالكلام في قضية ولا يمتد تسلسل بل ينسحب الى ما قبل نفسه مصداق التعيين فاذا جاز هذا فالمباين باسرها تلك اللمية
 لم يتسبب وبالمباين بالانفصال باطل لان الحال يحتاج في خصوصه الى المحل فذلك يكون مصداقا لخصه وقد مر الكلام في اثبات
 هذا المطلوب مشيحا فذكر المصداق الثالث في الوجوب والامكان والامتناع والحدوث المصداق الاول تصور
 ضرورة **قوله** الا ترى ان كل فاعله هذا الانسان يسقط ما قبل ان الكلام في التصور بالكمه وما ذكره من تصور
 الوجوب وان تصور الوجوب بالموازية لان مثل لا يلزم منه تصور الوجوب المطلق لا بالشرطين المشهورين بهما ان
 يكون العام واقعا للمفروض وان يكون الخاص متصفا بالكمه وكلاهما ممنوعان وما يقال انها لو كانت ضرورة لكانت
 في شقيتها واعتباريتها في الحاشية ومن الازدواج ظاهر ان الكلام في هذه المعاني المصدرة الانشائية ولا شك
 في بديتها وفي بدية خصصها كونهما اذ لم يخصصها ولم يخالف احد في اعتباريتها ومن قال بشيئها فبالبدية منشا
 انشائها **قوله** وانظر ان تصور انها نظرية لا شك في ان منشأ انشائها الوجوب نفسه ذات الواجب غير محدودة وتصورها
 متسعة بالذات فلا يمكن دعوى بديتها او نظريتها واما ان كان منشأ انشائها حقايق الكمات فعدم دعوى بديتها كلاما غير
 صحيح فاما ان يدعى نظرية كلاما ان اردنا ان كان المكان الوجوب الخارجي فلا بد في نظرية جسد الفعاليات الوجوبه البعض
 وبدية البعض سواء لم يدعى ان احد الامكان الوجوب المطلق فاجاؤنا فينا فالتشالاجر متعين واما المنع فمصدرة لشيئ
 ولا يمتد لغيره يكون بمنها او نظريا فافهم **قوله** ولما اختلفت في شقيتها واعتباريتها لا يصح الاختلاف في شقيتها منشا
 انشائها الوجوب والامكان لان منشأ الاول ذات الواجب ومنشا الثاني مكان اللميات ولا شك في شقيتها
 ولا يمتد في انشائها من ماعل فذكر **قوله** فقلت الكلام في توليد الوجوب والامكان على الوجوب ان توليد الوجوب
 ح محصيه من الامكان المطلق فقد توفقت على المطلق لان الامكان العام محصيه الاله اتم من محصيه اخرى منه وهو ان كان

المصداق الثالث في الوجوب والامكان
 والامتناع والحدوث والقدم

هو المكان الخاص وهذه الحصة قد عرفت بالوجوب وليس فيه خفاء ولا خفا مطلق الامكان فقد توقف مطلقا
فقد توقف مطلقا المكان على الوجوب وقد كان متوقفا على مطلق الامكان فلم يرد هذا موقوف على ان شيئا
مطلقا وكل من الامكان العام الخاص حصتان منه هذا غير ظاهر بل ليس شيئا الا مقصودا ونقطة الامكان وضع
مازاتها على سبيل الاستدراك الفعلي وليس شيئا قد مشترك يكون امكانا مطلقا فانهم **قول** ومن البين ان خفاء
الحصة قال في الحاشية ضرورة ان المحصى المطلق من حيث التقيد ولا خفاء في التقيد من حيث تنويعه **قول** و
الاظهر ان الوجوب اقرب الى الوجود وانما كان هذا طبع لان ظاهر عبارة الشئ المحقق قد سببه والمعم ان اقرب الوجوب
الى الوجود لكونه مستلزما لوجوده لا امتناعا له لئلا يكون لا مستلزما له الوجود ولا لاجل الوجوب العارض لكون
الاقرب منه الوجود موجبا لا عار فيه خفاء والذي ادعى المحشة الاقرب في الطور واستلزامها لا غريبة على ما يكون هذا
وهذا الذي ذكرنا ما قال في الحاشية ان المقيس هو القرب بحسب التعقل لا بحسب التحقيق **قول** لان الوجوب ضرورة
الوجود اذ قال في الحاشية الوجوب فيه الوجود فقط والاستناع اعرف فيه العدم فقط والامكان فيه الوجود والعدم
معاً ولا شك ان الوجوب فقط اعرف من العدم فقط والوجود والعدم معا فكذا الوجوب من الامكان والامتناع
ومن هنا يظهر الترتيب بينها في الطور كذا الاول الوجوب ثم الامتناع ثم الامكان **قول** فيه اشارة الى ان الوجوب
الذي يطلق على هذه الخواص اه لا شك ان مغيبات هذه الخواص انما عرفت كمفهوم الوجوب الذي هو ضرورة الوجود
ومصداقها نفس ذات الواجب من وجوه فلا يصح كون هذه الخواص منشا لامتناع الوجوب كيف وانفسها انما عرفت
فلا يكون مناسبا شي الا ان يراد بهذه الخواص ذات ترتب عليها هذه الخواص كما يكون معنى عبارة المعم ان الوجوب
مطلق على الواجب لاجل ذات ترتب عليها هذه الخواص وهذا كما تري **قول** فانه اذا كان الوجوب مقولا على الخواص
فيه ان ظاهره حق كلام المعم يتبادر على ان مراده ان الوجوب يطلق على ذات الواجب لهذه الخواص المعنى يقال
بما الوجوب بمعنى ان هذه الخواص هي عليها الوجوب لان هذه الخواص مناسبا لامتناع الوجوب كما عرفت **قول**
لاننا نقول مرادهم من الخاصة الاولى والثانية انه مبناه ان الاستقفا انما يكون بعينه الوجود ومصدقا واقتضاشي
لوجوده غير معتقل فالمراد بهما عند مصداق الوجود قال في الحاشية القول بان ذات الواجب ليقضي الوجود والمطلق
ظاهر لا يتنازع على اقتضاد الوجود الخاص الوجود والمطلق وقد مر الطار **قول** وهذا طبع لك انه لا حاجة الى هذا لانه قد مر

المراد بالوجوب المنشأ ولا يخفى عليك ان هذا عين القابل الثاني الذي ذكره قدس سره **قوله** ولا ترتيب بين الخاصية
والثانية مع هذا لان المراد بالخاصية منشأ اثر اعلم وهو ذات واحدة فلا ترتيب **قوله** فيه اشاره الى ان الاول
في العبارة اه تقدم الذات على النسبة وتقدم النسبة المرتبة عليها على النسبة المرتبة كذا في الحاشية يعني ان المقصود
بيان التعابير معرفة مقام هذه الخواص التي هي موضوع النسبة ومعرفة نسبتها لتعابيرها كلاً ما تقدمان على النسبة
قوله الا ان معنى على منسوب المتكلمين ويكمل المعنى او يفيكم بجزئية الاولى والثانية على منسوب المتكلمين وغنية
الثالثة على معنى حمل المواظاة كذا في الحاشية لف نشر مرتب **قوله** الثاني مصداق المحل الامكان هذا المعنى على ما
كما ان الوجوب بهذا المعنى على الاستفهام فلا يمكن حاجة ذرية كالحواجب استقفاذ اولى المراد بالاستفهام الثالث
منشأ الاستفهام والحاجة وانفسهما فان الوجوب والامكان لا يطلقان عليهما كذا في الحاشية في كون المكان
بمعنى المصدق على الحاجة نفسها او بمعنى المصدق لظهور التحقيق ان مصداق الامكان والحاجة واحد الوجه ذرية قد
قوله والمراد بالخاصية الاولى بقرينة اه هذا معنى على ما مر وان هذه الوجود ينافي في الاحتياج وقد مر الكلام فيه فقد قصد
الثاني في ان هذه الامور اعتبارية **قوله** بان المبحث عنه هو امتناع الوجود اجماع الاولى في تفسير الدليل ان لبقه
لو كان الامتناع وجوداً كان مصفاً الى متنع وجوده فيلزم وجوده ضرورة استسلام وجود الصفه وجود الموصوف
او بانضمام منشأه الذي فيه وجوده بالبقوة فيلزم وجود المتنع الوجود فتأمل فيه **قوله** ولا يكون الفرد صفه عليه
يعني انه لو لم يستلزم اعتبارية الطبيعية لم يكون الطبيعية عينه بلزم عينه الفرد الاعتباري الذي هو معدوم في الخارج والحكم خلاف
الفرد لان الفرد ليس الا الطبيعية المتبينة هذا اذا كانت الطبيعية ذاتية واما اذا كانت عرضية ويكون عنه الفرد **فتأمل**
منصف بما يلزم انصاف الفرد الاعتباري الذي هو معدوم في الخارج بالطبيعة عرضية التي هي موجودة فيه وان كانت
لا يذهب عليك ان عتبة الطبيعة كفي فيها عينه بعض الافا يلزم من كون الطبيعة عينته كون الفرد عيناً لئلا يكون عينته
الطبيعة بعينه فواحدة ولا يلزم من كون الفرد الطبيعية المتبينة وجود كل فرد من وجوده لان وجود الطبيعة من وجود
الفرد لو لم يكن كل فرد من افراد الطبيعة اعتبارية للزم اعتبارية الطبيعة هو غير مفيد فيما هو جسد وكم الحكم باعتبارية
الطبيعة عند اعتبارية الفرد منقوص بالذرية فان افراد بعض افراد الاعتبارية كالدائرة المنزعة من الضلع وكذا با
المقادير فان المقدار الذي هو جرد من المقدار المتصل واحد مشترك بين افراد الوهنية الاعتباري وبالكيفية ثلث

فان المراتب الضعيفة من السواد متفرعة من السواد التي بدلت بكل منية موجودة الاشخاص فان الحصنة منها امر اعتباري
 كما هو معرفته به ولو قيل المراد ان اعتبارية الفرد الحقيقي غير الحصنة لتسلم اعتبارية الطبيعة لا ينعف فيها هو مصدره وان
 يجوز ان يكون حقيقة لا متنازع صفته معينة ويكون الاتساع العارض للموجود فردا اعتباريا واتساع الوجود حصنة اعتبارية
 انه يتقصد الدليل ح فافهم حال في الاشياء يمكن بينها صوابا بطلانها الاولى ان عينه الطبيعية لتسلم عينه الفرد واما كانت
 الطبيعة اتية او عرضية اما الاول قطار والاشياء في لو لم يكن لك يلزم عروس الوجود للعدم والثاني ان عينه الفرد لتسلم
 عينه الطبيعية او اكانت الطبيعة اتية ولا يتسلم عينها او اكانت عرضية وذلك ظاهر والثالث ان اعتبارية الطبيعة
 لا يتسلم اعتبارية الفرد او اكانت عرضية وذلك ايقظ ظاهر والرابعة ان اعتبارية الفرد لتسلم اعتبارية الطبيعة كما كانت
 الطبيعة اتية او عرضية كما ذكرنا انتهى وانت قد وقفت على ما في الضابط الاول والرابعة **قوله** والاتساع بمعنى مصداق
 الفعل الموصوفه بعضها عينية وبعضها اعتبارية وهذا لان مصداق اتساع العدم امر عيني ومصداق اتساع الوجود امر اعتباري
 والمراد بالاعتباري في فردا بعضها اعتبارية الاخرى الخفى فتأمل **قوله** والا فلا حاجة الى البطلان كون الوجود الذي
 به وصف قائم له عدم الحاجة مسلم لان القيام بالغير يستلزم الاحتياج اليه والوجوب بالذات ينافي لكن تبين ان
 ليس لواجب على الناظر **قوله** اي في صورته كونه واجبا عاما بالغير لانه على هذا التقدير يمكن الوجود في نفسه وقد صار
 الواجب واجبا قاطبا في ان يكون الواجب كلنا **قوله** لان الممكن لم يجب لم يوجد فالوجوب على تقدير امكانه وجوب
 بالغير ولهذا الوجوب بالغير ولهذا الوجوب ايض وجوب اخر فيسلسل وهذا موقوف على ان الوجوب بالغير والوجوب
 بالذات متحدان بالتحقق حتى يلزم من وجوبه احداهما وجودية الاخر ويلزم التساوي على ان الاتصاف بالعينية
 لا يكون الا بوجوده فانه لكن لا يشترط ليدبرته اتحاد حقيقة الوجوب ولا شك ان فروضه او اكان اعتباريا لا قد وقفت
 ما فيه فذكر **قوله** والاحتج عليه لان المطلق العينية على عدم الاعتبار بحيث يكون احداهما اعتباريا معناه والآخر موجودا عينيلا
 البعد فلعل المراد ان مصداق حمل الوجوب على الوجوب نفسه او ليس في المطلق العينية على عينه المصداق بعدد الماحصل ان
 ما عدا مفهوم الوجوب يجب القيام الوجوب واما الوجوب قايما يجب بنفسه اي يكون بنفسه مصداق حمل الواجب **قوله**
 وفيه ما فيه اي والافان فيه ما فيه لان الوجوب صفة فلا يمكن ان يكون بنفسه من غير اعتبار الموصوف مصداق حمل الوجوب
 كذا في الاشياء ولا يخفى عليك ان كونه صفة انما ياتي في وجوب الوجود في نفسه لا وجوب ثبوته للموصوف ولعل المقصود ان ثبوته

المستحق للمبداء ان يكون اذ اقام المبداء نفسه وانما اقام غيره فلا يكتفي في صحة حمل الشئ بل لا بد من قيام المبداء لان المستحق
لازم لحمل المستحق اما انهما حقيقة او مجازا بان لا يكون قابلا للشيء وقتئذ لو كان الوجوب انقياسا بالغير واجبا لا بد من قيام وجوب
اخر فيسلسل تقديره **قوله** كان اذ المستدل بالوجوب مصداق الحمل لا فاضلت بالابصاح اذ المستدل ذلك لان مراده
بالبصاح اعتبار ترو مصداق حمل الوجوب ذات الواجب ولا يمكن من عاقل دعوى اعتبارها فقلت كون مصداق الوجوب ذات
الواجب انما يصح على تقدير اعتبارية الوجوب اما على تقدير شئيتها فمصدق حمل الوجوب على الواجب الوجوب انقياسا بذات
الواجب فالحاصل ان الوجوب اعتباريا لانه لو كان محققا فثبت كان مصداق الواجب وما به الواجبة الاولى بان يكون واجبا
فللموجب وجوب فيسلسل محلا لوجه الواجب المذكور **قوله** مع ان العلة منها نفس الوجوب والعلة انما هي الذات
به اى انصافا من حيث هو غير مستقل بالمفهومية فالتباير بين العلة والعلة حاصل سواء كان وجود الوصف وجودا في نفسه
او وجودا للموصوف من حيث هو مستقل بالمفهومية لذاتي في الشئ وانت لا يذهب عليك ان الانصاف انما هو المستقل
هو في وجه الحكمية والابصاح معلوميتها لا باعتبار مصداق الذي هو وجوده وراي على اعنى الوجوب في نفسه ما به في الموصوف فلو كان
الوجوب في نفسه ملازم لعلية الشئ نفسه والكان من حيث هو وجود في نفسه فلو عجزنا فقال اولوا الاظهر ان يقال ان
بناء الدليل على العلية بان يقال للموجب لو كان معنا كان مصداق الواجبة مصداق الواجبة الاولى ان يكون واجبا فلا
مكننا بل واجبا فلو وجوب فيسلسل وخلفه لا شغب نعم بقي التسع الكلام ان مصداق الواجبة الاولى بالوجوب الى مكان
المنع على تقدير اخذ العلية فان قيل لو لم يكن مصداق الواجبة واجبا وكذا علة الواجبة لو لم يكن واجبة امكن زوالها
ارتفاع الواجبة قلت ان اراد بان مكان الزوال امكان زواله في نفسه فسلم لكن لا يلزم امكان ارتفاع الواجبة وانما يلزم
لو كان الزوال مكنيا بالنظر الى ذات الواجب ويجوز ان لا يكون ذات الواجب جاعلا ما للموجب كما يقول بعض المتكلمين
في الوجوب وان اراد بان كان الزوال بالنظر اليها فممنوع فخرج هذا المنع بان المقصود الوجوب بالنظر الى الذات وهذا التقدير كونه في
نزوم التسلسل وجوبات بالوجه كذا في المشبهة وهذا لان وجوب الصفه لا يكون وجوبا بالذات **قوله** فالاولى ان يجاب
بان الكلام في الوجوب المطلق الا انه بناء الدليل عليه لان الوجوب الوجوب والابعد من مراتب وجوبات بالغير كما في
المشبهة وهذا لان وجوب الصفه لا يكون وجوبا بالذات والاولى ان يقال لا يمكن كون وجوب الوجوب وجوبا بالذات
بلازم لتوجيه المنع المذكور فلا بد من ارادة الوجوب المطلق **قوله** وما ذكرتم لا يخفى الا في الوجوب بالذات لان الاركان

الامكان انما يقابل الوجوب بالذات قال في الحاشية الا ان يقال الزود بين الادل السمي جد الوجوب بين الادل والاصل اليه
قول والحق ان الوجوب بالمعنى المصدري آه المقصود منه احقاق الحق في المقام بان المراد بالوجوب الذي
 ادعى اعتبارية هذا المفهوم البديهي المتصور فالمدعى به يبي غير محتاج الى استدلال فيه هذا الشعب وان اراد
 الانسراح لهذا المفهوم قد عوي الا اعتبارية غير صحيح **قول** لزوم تقديره على نفسه انه نعوذ الوجوب للواجب الواحد
 بالنظر في نفعه والوجوب للموجود الواحد كذا في الحاشية **قول** لا نأقول الذات واجب بالنظر في تلك القول
 اذا كانت الوجوب واجبا بالنظر الى الذات على وجه المعلومية فالوجوب متأخر في الوجود عن الذات من حيث
 الوجوب لا انسمى بالموجب لم يوجد فالذات من حيث الوجود والوجوب متفردة وقد فرغ من ان الذات انما وجب
 بالوجوب فلم يقدم الشيء على نفسه قطعا **قول** فلما امكان المعلوم لينظم امكان اللازم اه حاصله منع استلزام امكان
 اللازم امكان اللازم بالذات وانما لينظم امكان اللازم بالنظر الى المعلوم و الفرق بين امكان الشيء بالذات وبين
 امكان النظر الى الوجود الثاني في جميع مع الامتناع بالذات **قول** بل هو كيفية عارضة للنسبة اذ كل علم بل لا يفرق في الامتناع
 فالوجوب من حيث هو مضاف الى المهيئة متأخر عنها بمرتبة واحدة من حيث انها كيفية للنسبة متأخرة عنها بمرتبتين كذا
 في الحاشية يعني ان الوجوب قد يعبر عنه بمرتبة من يستعمل بالمفهوم فيكون متأخرا عنها باخر الصف من الموصوف و
 قد يعبر عنه بالنسبة من لا يكون مستغلا بل النسبة المكثفة ملحوظ بالمتبع مرادة لتعريف حال الطرفين ومع كون
 متأخرا بمرتبتين وفيه شائنة من الخطا فان النسبة المكثفة بالوجوب نسبة الوجوب الى الذات وحكاية
 من نفس نفس الذات الواجبة فلا يكون متأخرة لان متأخر الحكاية عبارة عن متأخر الصداق الاسرى المحقق الدوام
 رحمة الله تعالى كيف يحكم بالاستلزام وجود الموضوع في قضايا محمودا الوجود فتأمل ويتبع القرعانية **قول** فيكون متأخرا
 عنها بمرتبتين اه وهو ليس متأخرا عنها بالمرتبة الثالثة لمتأخرة عن الوجود المتأخر عن مرتبة وهو المهيئة لانها متأخرة
 المحمل الوجود المطلق وهو ليس متأخرا عن المهيئة المحض كذا في الحاشية والحق ان الوجوب كيفية للنسبة بين الوجود
 الحاشية عن نفس تصور المهيئة الواجبة فلا يكون الوجود ولا هذه النسبة متأخرا عن المهيئة فذكر **قول** سواء كان
 المفهومية او بغير هذا العنوان اه قال في الحاشية وبانضمين بنوع الجواب انه فرق بين اعتبار اصل الفردية وعن
 خصوصية هذه النسبة من حيث انه فرد للمفهوم لا بمصروفها جزاء مجموع الصفات ونقد عليه ومن حيث انها تخصر بها

مخصوصها خارجية ومساخرة بانه حين اعتبار المجموع لم يتحقق نسبة منه وبين جزؤه لان كقيمتها بعد اعتبار الجميع واعتبارها
 بينه وبين جزؤه فهي خارجة عن الجميع المتحقق قبل تحققها ومساخرة انتهى الجواب الاول كى صاحب الاتفاق المبين وقد افسد
 بالتعظيم الاول لانه اذا لم يلحظ لغو ان المفهوم فليس هناك اعتبار الفردية حتى يكون مغيرة في الفردية اصل الفردية ثم فرق
 اخر هو اما اعتبارنا جميع افراد المفهوم مخصوصا بما يجب لايه خصوصية نحو جسيما واخذ في الجميع فافهم والجواب الثاني ان دفع
 بالتعظيم الثاني لانه لم يعتبر التحقيق **قوله** ولكن الجواب عن ان المجموع انه تفصيل هو الجواب ان المفهومات غير واقعة عند حد في
 نفس الامر وكل حله بقصر لكن الزيادة عليها فالحل الذي لا يمكن الزيادة عليها مستحيل في نفس الامر والتاسيس الان لا نفى لازم
 للمفاهيم فمفهوم حمل المفهومات بحسب لايه عنها مفهوم عنوان من دون معنوي فان اريد ان المعنوي هذا المفهوم فكل
 اوان اريد هذا المفهوم الحاصل في العقل فليس التنبؤ فيها حتى يلزم المحذور وقد فرغ من الجواب بان هذه الجملة مستحالة
 استدراكا محالا آخر ومثل هذا الجواب بخيل ابراد آخر هو ان جميع المفهومات بحسب لايه عن مفهوم مفهوم ونقص مفهوم
 داخل في الجميع فبصفة جزئية فيجب بان لا يكون لصدق عليها جميع المفهومات كما فرغ من ذلك ان يعود ويقول
 جميع المفهومات بحسب لايه عن مفهوم معلوم للباري غرضه وليس مفهوم ما خارجا عن علمه تعالى ولا سبق ولا طعن في
 العلم فيها جزئيا من المفهومات بحسب لايه عن مفهوم بل ان نسبة الى اجزاء فيعلم المحذور وايضا رفعه مفهوم داخل في الجميع فهو جزئيا
 من ذلك ان نقول في الجواب انه ان اريد بهذا المجموع مجموع المفهومات المتأثرة في علم الباري غرضه من حيث هي
 متأثرة فيه فان نسبة داخلية لايها ايضا متأثرة في العلم لكن لما اعتبار ان احدهما باعتبار هذا الشئ وانما بينهما اشتراك
 من المجموع هذا الخواصر من الثبوت فيما انما متأثرة في الشئ خارج عن المجموع معارضة له وبما انما متأثرة بثبوت علمي جزئيا
 محدود وفيه باعتبار الثبوتين وان اريد بجميع المفهومات خارجة عن العلم فليس هناك مفهوم بل كل حله بوجهه في
 تناسله فاقبل الزيادة فتأمل **قوله** فيه ان محل الخلاف هو الوجوب بمعنى مصداق المحل آه فبينا سابقا ان مصداق
 محل الوجوب نفس الذات لا يصلح من عاقل ان يدعى عاقل اعتبارهما فلا يصلح محل الخلاف كما لا يصلح المعنى المصدر
 محله فلا يسيل للترجى الا في اللفظ **قوله** بناء على ان المراد منها لا حاجة الى هذا البناء المتخصص بنسب اتباع المساكين
 استلزام عينه الموجود الاستغناء فان كون هذين المفهومين تسبين بدعي **قوله** الرجوع الى كونهما بالواجب آه لا يلزم
 من هذا الا يمكن ما يرجون اريد هو المصداق وجوديا وصاحب الملخص لا يكره قطعا **قوله** انه المتحقق والثاني اخلف العلماني

العلماني كونه ثبوتيا لا شك في ان مفهوم الاستحقاق لشيء الذات التي تربت عليها هذا المفهوم موجود قطعاً ولا يلحق
 بحال عاقل الكثرة لشيء منها وكلام شائع للمفكر منا على كون النزاع معنويما والذي يصلح للنزاع المكان ان هناك
 صفة متضمنة الى الذات يكون مصداقاً للموجب ومما لا يلحق بالواجب كالبياض الابيض وبهذا المفهوم النسبي عنوان
 لا اول ولا احمق لا يقبل التراضي بغير من الذات لا بشرقي منها بمعنى الصفة الموجودة في الخارج المتضمن الى الموصوف ثامر
 من المعنى في سميت التعيين **فقد** **قوله** اشارة الى ما هو امطاه وعلى قياس ما ذكرنا من المراكيب باختيار الشئ
 الاول فان لا يقبل المنع كذا في الحاشية **قوله** بل يقول الدليل فابم على التسمية كونه صفة مطلقاً او بديل **قوله**
 عليه القصة العقلية اى قسم المفهوم الى الواجب والممكن والمنع فمقتضى وايضا الحاجة والايضا بيان على هذا
 السلب البسيط لا على الصافي المبهمة ضرورة ان كان في حصولها كذا في الحاشية وانت لا تدبب عليك القضية
 العقلية ليست من جهة ان الواجب ثابت لضروري الوجود والمنع ثابت لمفهوم ضروري الوجود فمضى يلزم
 كون الامكان سلباً بسيطاً والا اختل المصير كيف وما هو لشيء محقق وليس من شأنه الشبهة اصلاً لا يعرف
 عليه مفهوم ضروري الوجود ولا مفهوم ضروري العدم فيكون ممكناً مع انه منسحب بل القضية العقلية ان المفهوم
 المكان موجود بالضرورة فواجب وان لم يكن موجوداً بالضرورة فمتسبب وامكان موجود بالضرورة ولم يكن
 موجوداً بالضرورة فممكن فلو كان الامكان سلباً ثانياً لا يبطل المصير العقل لان المصير بين النسبة الابتنائية
 الكيفية بالضرورة والنسبة السلبية الكيفية بالضرورة وبين النسبتين المتكافئتين بالضرورة وكذا اجصر
 المفهوم بين المنسوب اليه بهذه النسب فتدبر الا ان كون الامكان سلباً بسيطاً لما حكم به المبدئية لكونها
 عن سلب الضرورة باذنه حال غير مستقل **قوله** فان المبهمة من حيث حاكمة عن الوجوب والامتناع انت
 لا يدبب عليك ان خلاصتها مضموع فان الوجوب ضرورة اليجاب والامتناع ضرورة السلب فثبوت
 المواضع متسبب في مرتبة الذات لضرورة سلبها فيها فهي متسبب في مواضع العوارض وثمرات الالتمات واجبة في
 تلك المرتبة فهي واجبة الالتمات والمهية الامكانية متمسكة الوجود في مرتبة نفسها لضرورة سلب
 الوجود في المرتبة لعدم امكان عينية الوجود وخبرية على ما زعموا فافهم **قوله** لان ما ذكره خبسية كثر في
 مع عدم تكرار النوع سواء كان الجنس عالمياً او غير عال افعال عقلية لوضع تحفة اخرى فيه الاستحالة وما

لا يجوز العقل الصافي ان يثبت الكيفية

احتمال كذا الفصل فيه مع عدم ذكر النوع في غير مقبول بوجوب المسألة من الفصل والنوع كذا في الحاشية **قوله** فبها يرجع قوله
 بنو بالنظر إلى التعميم النوع من الأضافي وما هو المنة وتعميم الانصاف من الخلل الاستغناء والخلل بالبطانة كذا في الحاشية
قوله كالوجود بنو الذي اختاره كثير من المحققين منهم الشيخ المحقق قدس سره والمصنف رحمه الله النوع والنسبة الطولية و
 صاحب المحاكمات وغيرهم من أن الوجود الحقيقي الذي بالوجودية فرد لهذا المفهوم الانشائي وهذا المفهوم عرضي صادق
 وذلك الفرد عين في الواجب وزايد في الممكن ووجود الواجب ذو الممكن متخالفان بحسب الحقيقة وقد مر في **قوله** ان
 الوجود مثلا لو كان عرضيا للموجود الخاص كان الوجود عرضيا للموجود الخاص اذ اراد بالوجود المطلق مشتق الموجود
 وبالوجود الخاص مشتق الوجود الخاص وتقرر الدليل ان الوجود لو كان عرضيا للموجود الخاص كان مشتقا عرضيا لان عرضية
 البعد للمبدء يستلزم عرضية المشتق المشتق فليزم ان يكون صدق الوجود على مفهوم الموجود الخاص وعلى افرادة على منط
 واحد وبذا يدعي الاستحالة والاستدلال على استلزام العرضية المشتقة من عرضية المشتق بقوله لا يؤولم يستلزم آه يعني ان يؤولم
 يستلزم عرضية البعد عرضية المشتق ثم صدق المشتق العرضي كالوجود المطلق بدون صدق مشتق الفرد كالوجود الخاص والعرضي
 الاول على الحقيقة من حيث هي مع لا يصدق الثاني عليه والايضا الاول عرضا للثاني وقد فرض عدم العرضية مع لا يصدق
 الخاص فلا يصدق الوجود المطلق لعدم عروضه الا في ضمن الخاص فلم يصدق الوجود بدون قيام الوجود المطلق فلم يصدق
 المشتق بدون قيام البعد وقد يصدق في بعض النسخ كان الوجود عرضيا للموجود الخاص والوجه بده النسبة كان معني قوله
 لا يستلزم عرضية المشتق من عرضية المشتق لا ومعني قوله لا يؤولم يستلزم آه ان يؤولم يستلزم عرضية البعد للموجود الخاص عرضية
 لا يصدق الوجود المطلق على الحقيقة من دون قيام الوجود الخاص لصدق عليه الوجود وبني المدعى واذا لم يقيم الوجود الخاص
 لم يقيم الوجود المطلق وبني صدق المشتق بدون قيام البعد فان قيام الوجود الخاص واجب فقد صدق الوجود على الحقيقة
 وعلى الوجود والعقائم بها على منط واحد والفرق بدعي وعلى هذا فالمدعى لا يقول ولا لا يحقق الفرق آه لا يحقق الفرق بين صدق
 الموجود على الوجود وبين صدق المشتق عليه الوجود استغناء فلا يخفى ما في هذه النسبة من التكلف في تطبيق العبارة وانت
 لاذهب عليك فوالاستدلال اما على ما في النسبة الاولى فلا ان اراد ان عرضية الوجود للموجود الخاص يستلزم عرضية
 المشتق لمفهوم الموجود الخاص بان يصدق مفهوم الموجود على مفهوم الموجود الخاص فذلك ممكن وانما يلزم لو قام بده
 الموجود بمفهوم الموجود الخاص وهو منوع لا ينطبق عليه ليدل انشاؤه ليقول لا يؤولم يستلزم فان عاتبة بالزم من عرضية

منه قضية بالصدق عليه الوجود الخاص لا بعينه لفهم الموجود الخاص وصدقه عليه حتى يلزم الاستحالة وان اراد ان قضية
 الوجود المطلق للوجود الخاص يستلزم عرضيه الموجود المطلق للموجود الخاص بمعنى صدقه على بالصدق عليه الموجود الخاص
 على ما به المصطلح تسلم لكن لا يلزم منه صدق الموجود الخاص على مفهوم الموجود الخاص حتى يلزم الاستحالة مع ان يستلزم
 عرضيه المشتق من عرضيه المشتق باعتبار الصدق على الاو لمصوغ عند المحشي فان قال في الحاشية الشهيدية ان صدق
 المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على بالصدق عليه المشتق الاخر فقد برر ما تحقيق القول في ان صدق المبدأ بل يستلزم
 المشتق على بالصدق عليه المشتق الاخر فقد ذكرنا في حاشيتنا على ملك الحاشية واما في ما في السمة انانية فلان
 بعد الاغراض عن المناقشة في ان صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على كذا كما يفهم من ظاهر كلامه لما ان
 الكلام لا يتوقف عليه كذا يقول الذي لم من البيان صدق الموجود على الوجود الحقيقي الذي هو مفروض من المطلق لان
 صدق الخلق في نفس الذات واما المليات فصداق الخلق فيها هذا المبدأ القاييم ارايد على الذات الاخرى ان الحكم بل
 يصدق الوجود على اشتقاق هذا بعينه صدق الموجود عليه فافهم **قوله** وايضا لو كان الوجود متكررا النوع او ماصلا له
 الوجود متكررا النوع بان يصدق صدقا عارضا وصدقا اوليا لكان الموجود وايضا متكررا النوع بالوجود المذكور لان تكرر
 المشتق من مستلزم لتكرر المشتق والا لزم تحقق المشتق من معنى المبدأ من دون تحقق الذي اشتق منه وهذا لان المشتق
 الوجود الخاص شتمل على الوجود الخاص فهو شتمل على الوجود المطلق لصدقه عليه فلو لم يصدق مشتقه اعني الموجود و لم تحقق
 المبدأ بدون صدق المشتق فقد لم كون الموجود متكررا النوع على تقدير كون الوجود متكررا النوع مع انه على ذلك
 وذلك التقدير بتكرر الوجود ولا يتكرر النوع قال في الحاشية لانه لو تكرر الوجود لم يكن فرق بين صدق الموجود على
 مفهوم الوجود وصدقه على بالصدق عليه مع ان الفرق ضروري ولا يذهب عليك ان هذا الوجود قريب من الوجود
 الاول وبرد عليه من استلزام تكرر الوجود الوجود الذي هو لا يلزم تحقق المبدأ بدون المشتق لان انصاف الموجود الخاص
 ممنوع غاية الاخرية له عند من يرى تركيب المشتق وجزئية المبدأ وكذا انصاف الوجود لمبدأ صدقا عارضا لا يستلزم
 صدق المشتق حتى يكون تحققه بدون هذا الوجود استحالة فافهم ولا يلزم النقص بان الموجود المصدر يمتكر عند المحشي
 فيلزم تكرر مستقفا فيلزم صدق الموجود عليه كصدقه على المليات لان ان يقول الوجود والمطلق اعم من الخارج والداخل
 متكرر النوع وكذا الوجود المطلق المشتق منه ولا شك انه موجود وسمي كالمليات ولا خلف فيه وانما اختلف صدق الوجود

بمبدأ البعث

الخارج على الموجود مثل صدقه على الهيات وهذا هو اللازم منها لان القابل بالوجود وان قابل الوجود الخاص الذي يصير به
الشيء موجودا موجودا في الخارج فلو لم ينفصل في حد ذاته لكان قد **قوله** هذا الشيء ليس على
القاعدة لان المفروض في موضوع القاعدة ما يكون الانصاف به استحقاقا واذا فرض ان يكون وجود الوجود
كذا وجوب الوجوب لم يمتد موضوع تلك القاعدة وهذا ما يريد لو كان المراد من القاعدة الانصاف بان
يكون فرد منه قائما به مرجح يكون القاعدة قليل الجدوى ولا يمكن اجزاؤها بما يقصد الاجزاء فيه كمالا بخفي واما اذا كان
المراد بمكرر النوع ما يكون صدقه عليه مواظاة فصدق شتق عليه وهو معنى انصاف به وهو ضرورة لا يخفى مسمى موضوع
القاعدة وجوابه ان اعتبارية الفرد ليس من اعتبارية الطبيعة كما مر في الحاشية السابقة انتهى ولا يطرأ لهذا وجوب
فان حاصل من هذا الشيء المحقق قد سره انه يجوز ان يكون فرد الوجود مثلا موجودا والوجود اعتباري فلا يلزم
انفسل في الموجودات ومن البين انه لا يخفى يكون الوجود والعارض لا اعتبارا به من موضوع القاعدة حتى لا يجرى
الى القاعدة بل الى اجزاها وما اجاب به فقد عرفت ما فيه **قوله** والوجود الخارجي آه قد عرفت حقيقة
فيه وثبتت لوازم المهيئة لا يتبين ان تناقضه آه لوازم المهيئة ثبوتها مطلقا متنازع عن الوجود مطلقا و
ثبوتها في الدرس وفي الخارج خصوصا عن احد الوجوه من خصوصياتها ثبوتها من حيث هو لا يتبين ان تناقض
عن الوجود الخارجي في الخارج كذا في الحاشية ولعل المقصود من هذا الكلام دفع ايراد ان لوازم المهيئة
موضوع هذه القاعدة فانه لا يجب تناقضه عن الوجود وليست معقولات ثمانية فترج بان ثبوتها في الخارج
متنازع عن الوجود الخارجي فالمتعلق بغير متنازع والحق ان المراد بالوجود والوجود الخارجي كاشف له كذا في الحاشية
فعالي واللا يخفى بعض المعقولات الثمانية المتنازعة عن خصوص الوجود الذي ينبغي ولوازم المهيئة ايضا غير متنازعة
خصوص الوجود الخارجي لانها وان فرض ثبوتها في الخارج فخصوص الوجود لغو فيه فهي مسمومة القاعدة
المراد بالمعقول الثاني الامر لا اعتباري كما نبأ دي عليه السلام صاحب التلويحات **قوله** ان بوجه ان
المستكلمين لا يطلقون الواجب آه وعلى هذا في اصل الاستدلال انه لو كان المراد بالمواد الكلامية
الاجبات لوازم المهيئة واجبة بالذات في اصطلاح اسهل الكلام ويصح اطلاق الواجب بالذات عليها و
ليس كذلك فانهم لا يطلقون فقط الواجب على اللوازم قوله لا يخفى انه لا يصح تحكما نقطا لا بأس فانه

فان يتحقق الاصطلاح امر ضروري **قوله** والاطراف في التوجيه ان يقال آه قال في الكاشفة على التوجيه شبه يكون بالعموم
والخصوص وعلى توجيهها يكون الفرق بالبيان ولا يكون والفرق بالبيان ولا يكون المبحث لفظا انتهى اعلم ان
المواد قد تميز كيفية النسبة مع كون معاني مستقلة ويكون النسبة المكلفه تلك الكيفية حكايه وقد يعجز وصفها
لعمومها فيكون معاني مستقلة ويصح ان يجعل محمدا وعليه بنابر وجوب ان القضايا الى القضايا الضرورية تجعل
فقد الهية فيه المحمول كما فعل صاحب الاشراف وقصود المحمدي ان المواد الكلامية ما هو وصف المحمول والهيئات للخطبة
ما هي كنفيات النسبة وانما حكم بالبيان زعمه ان المعنى المستقل وغير المستقل حقيقان متباينان كما قد
كسرت تطبيق كلام المصنف عليه لا يجوز من كلفه وجب لا ينطبق الدليل على المدعى اذ بانتهار التعارض بين الوجود لا يكون
لوازم الهية واجبة الوجود في نفسها كونها واجبة الوجود للقدم غير خالف قد برهني **قوله** ثم من جعل الوجود
العائز مستقلا آه ليس المقصود منه توجيه عبارة المصنف الوجود فانها لا تتجمل المقصود اثبات الغائبة
وجود **قوله** وايضا ان المبحث عنها في هذا الفن آه لا يخفى ان بعض الباحثين انشا في مصداقات حكمها كالتعالي
بالانزاعية الا ان يجعل هذه الباحث لفظا وليس المقصود من هذا الكلام توجيه كلام المصنف لعدم تحمل عبارة ذلك
فتأمل **قوله** يعني ان المعبر في حمل الاوصاف قال في الكاشفة الانصاف الانصاف في انصاف حقيقة والانصاف
الانزاعي انصاف بحسب الظاهر وليس انصافا بحسب الحقيقة فيكون الوصف الانصافي موزع والموصوف حقيقة الوصف
الانزاعي ليس موزع والحقيقة ضرورة ان وجود الوصف لموصوفه هو انصاف انتهى فلم ليس للصفة الانزاعية
وجود حقيقة لكن لا يلزم منه ان يكون الانصاف غير حقيقي فان الانصاف كون الوجود الحقيقي او غير حقيقي
لا يوصف بحيث يصح عنه الحكاية بالصفة لكن لا يستعمل يرجع الى الاصطلاح **قوله** فيه مسامحة اى سائلا فانه
باوى الراى لان ثبوت الامتناع والعدم غير معقول كما قد حقق المصنف رحمه الله تعالى وانما المحقق قدس سره في
مقصود الوجود الذي يعنى ان امثال اجماع النقيضتين مجال قضايها سائبة **قوله** والاولى في الحل ان يفرق وانما قال
الاولى ولم يقل الصواب لان مقصود الشئ المحقق قدس سره لا يتجاوز عنه فان مقصوده ان مطلق الانصاف
لا يقتضى وجود الصفة في الخارج اذ في نفس الامر متجاوزا عن وجود الموصوف بلا حاجة الى الانزاع فيقول الى القول
بين الاعتبارى الانزاع والاعتبارى الاخر اى فانه **قوله** اشار الى ان الاجوب بمعنى سلب الوجوب آه وجه

ان انتقام يقتضي ان يقال لا وجوب ومع هذا قال لا واجب فاشارة الى انه معجب بالوجوب وهو لا يقبل عليه الانتقام فانها
 التناقض بينه وبين الوجوب باعتبار الحمل بالاشتقاق وهو باطل لا متناع اه كذا في الحاشية الاشارة سلم واصل
 اختيار التقييد بالاشتقاق لا لانه مناسب للمقام ولما التعليل بالمتناع تعدد التقييد فلا سارة البراءة حتى يتوجب عليه
 ما قال وفيه انه جائزه فتأمل **قوله** ثم لا يخفى ان الدليل هنا يقتضي من المدعى عدية الا وجوب وهو ضروري والدي
 استدل به بصدق المقنع لا واجب فبقية مناشئة لان صدق المعدول يقتضي وجود الموضوع فتأمل فيه **قوله** ولعل اراد
 ان الامكان لو كان امر اخر اعياده حاصلا ان هو وجوبية الامكان كونه بحيث يصح ان يكون صفته هي كسب الامر
 ولا شك ان الامكان كذا لا يمكن فرق بين نفى الامكان وان كان النفي وعلى هذا التفسير لا يرد مقتضى عدم
 والاشناع فان كلاهما لا يمكن ان يكون صفته شئ في نفس الامر بل يقتضيه العقدة منها سالك بحسب المطابق هذا
 ان اريد بالمتناع والعدم لعدم المطلق ضرورة الافلا اشكال ولا نقض كذا في الحاشية وعلى هذا المعنى ان الامكان
 صفته ثابته بوصف وليس شئ مثل عدم والاشناع ومحصل الدليل انه لو كان سلبا لم يصدق على التناقض كلفته
 عدم الموضوع لصدق السالبة الامكان مسلوب منه في لم يبق فرق بين عدية الامكان وارتفاع الامكان وهذا ضروري
 مرجح لانقضاء ولا منع **قوله** سالك بحسب المطابق فاشارة الى انها موجبة بحسب الحكاية سالك بحسب الحكم على كذا ضرورة
 وقد نظرنا عليه المقصد الثالث في ايجاب الواجب لذاته **قوله** اي لا يكون وجوبه بالغير ذلك ان نقول في بيان
 ان ثبوت الواجب والامكان صفته اعتبارا لا يجبر ان يكون معللا من ذاته تعالى لان مقتضى الجا على كسب اوله بحيث
 المجعول لعدم الوجوب السابق اما عين الوجوب اللاحق او غيره وعلى الاول يلزم اتصافه على نفسه وعلى الثاني يلزم ان
 يكون الذات واحدة وجوبان وهو باطل بالضرورة الاولية واذ لم يكن وجوده معللا من ذاته وقد كان ذاته كائنا
 في التفرد والمرتبة فاذ كانت كافتة في ثبوت الوجوب فالوجوب واجب بالذات بنفسه ذاته وهو واجب بنفسه لذاته
 لا يكون معللا من غيره اذ الواجب لا يقبل تاثير من الغير فان الوجوب غير معلل اصلا فانهم **قوله** لانه يلزم من ارتفاع
 الغير انه اللازم باطل ضرورة اعتبار ارتفاع الواجب بالذات ارتفاع الغير كذا في الحاشية **قوله** ضرورة ارتفاع الواجب
 ارتفاع وجوبه اه والا لا يكون الوجوب وجوب اسود وجده او مع وجوب اخر كذا في الحاشية **قوله** واما انوارها على سبيل
 الدلالة وفتح لما شئ ان ينوبهم المورد وعلى جواب الشك المحقق قد سسر ويجوز ان يكون الوجوب الذي هو من ذاته معللا

المقصد الثالث

معلومة لكن اذا وجد الذات لم يكن وجود ذلك الغير وادراك العلم المستقل به لا جائز فاجاب المحشى رحمه الله تعالى
 بان التوار باطل مطلقا ذلك ان نقول ان التوار البدني وان صح في نفسه لم يكن لا يصح كون الذات والغيرتين
 للوجوب به لا فان كلا عليتين في التوار البدني محال يصح اجتماعهما اصلا والزم تحصيل الحاصل او عدمه ما فرض عليه
 وكل علمه يمكن اجتماعهما مع المعلول من حيث هو معلول وهما لا يمكن الاجتماع لغير العلم به مع الوجوب الذاتي فالوجوب
 الذاتي بالي ارتفاع الذات التي هي احدى العليتين على هذا الفرض فكيف يمكن العلم بالغير فاذن لا يمكن التبادلي ههنا
 والحق ان الدعوى بدية الحاجة الى الاستدلال عليها وقد يستدل بان الغير الذي يفرض وجوب الواجب لا يمكن فهمه
 معلول من الواجب فوجوب الواجب قبلك واما الواجب فيلزم تعدد الواجب وهو باطل كما سمحي في البحث الرابع ولذا لا
 التوحيد فافهم **قول** المص رحمه الله تعالى وثانيها انه لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا له المقصود ان الوجوب
 بالذات يتنافى التركيب وبما يستدل على انتفاء التركيب بان الاجزاء او اجزائه بالذات فيكون كل منهما موجودة
 بالذات من دون حاجة لبعضها الى البعض التي تركب منهما ههنا حقيقة ولا يكون تلك الاجزاء خارا خارجة لها وجوب
 خارجة بعض اجزاء الهية الحقيقة الى بعض ويكون كل منهما متفردة متى زده فلا يمكن الاتحاد ههنا لان كلاهما اذا نظر الى
 مفهوما يكون اتقروا الوجود والوجود ضروريان من دون لحظ ما سواه كما هو شأن الواجب فلا يكون افرادا عطفية متحدة
 الوجود والامكانات او مختلفة وعلى التقديرين لا وجوب بالذات للمركب لان الجزاء الممكن اذا صح عليه العدم لذاته
 فقد صح العدم على المركب فاذن قد بان انه لا يمكن التركيب واجب الوجود ما استدلال بعض نظائر السلم بانها لو كان
 مركبا لا ينبغي التركيب لا الى نهاية لان كل كثره لا بد فيها من اللاحاق فكلك اللاحاق فكلك اللاحاق واجبة لانها
 اجزاء الواجب وتلك لا بد فقد لزم بساط الواجب في المجموع فخطا غير وقد عفي عليه تصح الدعوى على ما
 عليه فمدر **قول** المص رحمه الله تعالى والا لاحاق الواجب في ذاته ووجوده اه فلحللك نقول ان الحاجة المتأخفة
 للوجوب الحاجة في الوجود والمركب ليس له وجود سوى وجودات الاجزاء فليس له حاجة سوى حاجة اجزاء
 في الوجود لان الممكن ليس الا الوجود لوجود الاجزاء فاذا كان وجوده لا اجزاء واجبا لم يكن للمركب حاجة في الوجود
 وهذا لان الذي تجمل للمركب من العدم نحو ان عدم لعدم الاجزاء وعدم مع وجود الاجزاء والنحو الثاني من العدم كالم
 بالذات بالضرورة فلا يحتاج المركب الى محيل هذا النحو من العدم والاحتياج فانما يحتاج الى محيل النحو الاول من العدم

وهو لعدم العلم بالاجزاء هذا المحيل ليس لاجل الاجزاء فادعت الاجزاء ضد المركب ووفر من اجزاء المركب واجبة بالذات
استحال لعدم ملبها بالذات فقد استحال عدم المركب بنحوه بالذات فصار المركب واجب الوجود من دون حاجته في الوجود
الى الاجزاء نعم المركب حاجته الى الاجزاء في تحصيل الحقيقة وما قبلها وبذلك الحاجة غير منافية للوجوب انما المنافي للحاجة في الوجود والم
ذلك ان تقول في الجواب ان لا شك ان المركب عبارة عن تلك الاجزاء متوحد نوع واحدة فوجود المركب وجود واحد لا
واحد هو مجموع وجودات الاجزاء ومن البين ان المجموع لا يتحقق الا بتحقق الاجزاء فقد لم نوقف وجود المجموع على
الاجزاء ولو كان به النقص لاجل توقف تحصيل المية المركبة على الاجزاء وصيرورتها لية ومن البين ان توقف التو
والموجود بهذا النحو لا ينافي الوجوب بعدم كفاية الذات ح في المعنى الموحود والتوقف على تفرد الاجزاء وجودها
والكان لاجل توقف ضرورة تلك المية بتلك المية وكونها شئ هو ما هو متدبر فانه مع وضوحه في حق الاجزاء
الذاتية وان لم يكن **اخر** حقيقة انه قد وقع ما لا يوردها ان هذا الدليل انما يدل على التركيب الخارجي لا على نفي اثر
العقل لان الاجزاء العقلية متحدة وانما وجودها لا يحتاج الى التركيب وحاصل المنع ان التركيب الذي معنى تسليمه للتركيب
الخارجي فلو كان التركيب من الاجزاء العقلية كان يحد منها اجزاء خارجة بتوقف عليها المركب فقد لم يحاط بها
قطعا قال في الحاشية الدليل بحري في الاجزاء الخارجية وانما في الاجزاء الذاتية من حيث انها اجزاء ذاتية التي
ليست اجزاء حقيقة وليست متغيرة لا يتعمل العقل لعدم حراية ظاهر انتهى المراد بقوله وانما في الاجزاء الذاتية
اما ان عدم حراية الدليل في الاجزاء الذاتية ليس ما هنا اجزاء ذاتية بل استلزام الاجزاء الخارجية وانما ان
الحراية مختص بالاجزاء حقيقة والبحري كما دفع عليه اصطلاح النافين لكل على الطبيعي ان المفهومات الاثرية تشمل
العقل اول وبالذات لسمى الاجزاء العقلية هذا ثم لك ان لا ينبغي على التلزام وتقول ان المية المركبة من الاجزاء
العقلية يجب ان لا يتغير بعد التحميل عاين عليه قبل التركيب ولا يتقلب من مادة الى مادة اخرى بالضرورة العقلية
فلو تركب الواجب من الاجزاء العقلية لكان الحاصل بعد التحميل واجبا كما كان من قبل مع انه يحصل بعد التحميل مجموع
محتاج الى الاجزاء هفتدبر **قوله** وايضا قد تفرغ في موضعه ان تشخص الواجب عينه دليل اخر على نفي التركيب العقلي
تقريره ان تعيين الواجب عند ذاته لا يتصور فيها الشك فلا يمكن تحصيله الى مفهومات كلية والاخر تشخصه
فانه هذا التشخص هو الواجب المفهوم لكل ممكن منهم معلول له ولا يمكن الانحياز بين ما هو تشخصه وما هو كل كما لا يخفى

لما لا يخفى وهذا هو الذي عني في الحاشية حيث قال التركيب الذي سمي اعتباراً عن تحصيل الاسماء وهو لا يتصور فيما فيه
 مختص انتهى قال المحقق الدواني في الاستدلال على نفي التركيب العقلي بان الاخبار العقلية التامكل منها عين وجود نفسه
 بعض منها وجود نفسه دون بعض الاخبار لا شئ منها وجود نفسه وعلى الاول يتبين لان وجودات الاخبار متغايرة
 ووجود التركيب مجتمعة متغايرة ووجود التركيب مجموع ووجوب الاخبار وعلى الثاني فالواجب ما وجوده وعين الآخر ممكن
 على الثالث صواب الاخبار كلها مختلفات فالتركيب الباطن ممكن وهذا المنس على ان زيادة الوجود ليسلزم الامكان قد يتبين
 هذا من دليل الغائبة على غيبة الوجود في الواجب من ان الضقة الزائدة بحسب ان يكون معللة بالاضح لعليل الوجودية
 الموجودة فاذن يحتاج فالوجود زائد عليه في الوجود الى البتة ليسلزم الامكان فافهم **قوله** الانضاف بالوصاف الغيبة
 وبالاوصاف الاعتبارية اهـ مع بدل هذا الدليل على غيبة الوجود مطلقاً سواء كان وصفاً عينياً واعتبارياً لان كل ضقة
 زائدة الانضاف بها سحلت لم تكن عين الوجود لبيدة الوهم امرا ليسيا رفع تصور الحق آه يعني ان مصداق هذه
 الضقة نفس الواجب والا فلا بد من صدق من علا تكون واجبة من قبل ولزم المخدور فافهم **قوله** فالواجب المطلق
 على التقديرين بخبر ان يكون عرضاً زائداً يعني انه يجوز ان يكون مفهوماً الواجب معنى اعتبارياً او يكون مصداق
 دوات متحدة يكون بنفسها موجودة وواجبة وهذه الشبهة سمي اعتباراً الشياطين **قوله** فالاولى ان يقال
 آه يعني ان يقال على سميت التوحيد والبرهان المقام الذي نال بناك **قوله** والحق انه اذا كان الوجوب بالمعنى
 المصدرى فالاولى المصدرى آه توضيح ان الوجوب المصدرى معنى واحد وكان منشأ انشاءه اى ما به الواجبة
 فاذا كان نفس الميتة ما به الواجبة يلزم على تقدير الاشتراك التركيب من تلك الميتة وغيرها واجبا جها الى الغير فافهم
 اتحاد الوجوب بالمعنى المصدرى بدل على اتحاد بمعنى ما به الواجبة واتحاد به هذا الوجود بدل على اعتناج الاشتراك
 وهذا معنى على ان المعنى الواحد لا يتبع الاعايف نوع وحدة ولا يتبع عن الكثرة المحضة وقد اوعى فيه البديهة فماتل
 المقصود الرابع في ايجاب الممكن لان الحكم بان التباين على علاه قد يقال ان العقل بديهته حكم بان التباين
 طوافه لا يحتاج الى مرجع وحكم ترتب التناقض على هذا التباين فيصير دخول الفاء فاللزام بين التناقض والامكان
 مع هذا الترتب ضروري وهذا هو سبب العلانية فليكن باقيا على الصادق وقد قيل في بيان العلة ان العلم بالامكان
 يستلزم العلم بتناقضه ولا يحتاج في هذا الحكم لاضيمته والعلم بالمعلول لا يستلزم العلم بالعللة بالاضيمه امرا زائداً وانما هذا

المقصود الرابع

العلم بالعلم المعينة يسلم العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين فلا يسلم العلم بالعلم المعينة
فقد والعلل شي واحد وهذا منسحب انما يتبع على جواز تعدد العلل المستقلة للمعلول واحد لا يتم الا اذا ثبت كلية ان لا شيء
من العلم بالمعلول يسلم العلم بالعلم من دون ضمنية وهذا غير حق في النظر بل لا يسعد ان يقال انه مكافئة في الحقيقة
لكم انظره فانما تعلم بالوجه ان العلم ببعض المعلولات يسلم العلم بعللها من دون ضمنية فافهم ثم انما
يكون ان اتفاقه لو كانت معلومة لا يمكن تناقض ثبوتها عن ثبوت الامكان والامكان كيفية للنسبة الحادثة
عن حال نفس الشيء فالذي لم يتحقق البتة لم يتحقق حالها فان يلزم تاخر اتفاقه عن تقرير البتة صفة وبعبارة اخرى
اتفاقه صفة ثبوتية يقتضي ثبوت المصدوف والامكان سلب بسيط يكون ثبوت حال العدم البصري يلزم
اتفاقه عن الامكان تاخر اتفاقها كما قيل له فانه ان الممكن حين العدم لا شيء محض باطل الذات لا يمكن
بصرف بصفه فاذا فرغ الى العمل استخرج منه صفتان احدهما الامكان والاخرى اتفاقه واحد الوصفين
على الاخرى وقبل التفرار منه يتقدر به حكم العقل بايكافئها فافهمها فالامكان واتفاقه صفتان كل عقل
يتقدم الانصاف باحد على الاتصاف بالاخرى وانكافئها عارضين شي واحد سواء عرضيا عند تقريره او عند
تقديره فاقابل فيه **قول** فان الضرورة كافية في الاستقفا فكان سلبها كافيا في الاحتياج لك ان نقتضت
هذا الدليل على عدم علمه الامكان للحاجة بان الضرورة كافية في الاستقفا من دون علمه كيف والواجب
بصفه في الوجود من دون علمه في الاستقفا وكذا المتعني مستغن في العدم من دون علمه فوجب ان يكون
سلب الضرورة كافيا في الحاجة من دون علمه والاكان الضرورة علم للاستقفا وضرورة ان السلب كاف
على شيء فسلم على بفضله فافهم والتحقق ان منشار الاحتياج سواء الامكان بمعنى مصداق الحمل او ظاهره
التحقق فاسد فانه حاكم لما علمه الحاجة خصوصية الذات ونحوه يجب تاخر الحاجة عن نحو وجوده وهذا فاسد
بالضرورة والتحقق في هذا المقام ان فاقه الممكن واثنية واذنه بذاته مصداق حلهما للاحتياج فيه اليه علمه
وجعل كما ان وانه بذاته مصداق الامكان فالاتفاق غير منسحب عن حقيقة في علم اعتبار ثبوتها عند العقل
لا يمكن الا بان يفرغ ذاته في عالم التقدير او عالم الوجود وافرقت هذا الكلام الى مجموعان نفس الذات
اثنائية في علمه تعالى الغير الموجودة مصداق الفاعل في اتحاد الوجودات فالاتفاق نفس الذات المحل

الكل من الحكم بانفسه انما يكون بلا حصة الاسكان كما ان الحكم يكون الا ان انما بلا حصة مكان ضرورة ان المنفعة لا
 حتى الحكم بثبوت شئ او اما الحكم بالترتيب واليكاف فانما تقتضي زيادة المصدق وهو فاسد عند العقل السليم فتدبر
 فدراسة الى ان حيوان المجمع اه ذاهر المشهور بين السائين حتى جعلوا المدرك الكلمات والخبرات فصلا لان
 وليس لهم دليل على ذلك بل انما حكموا بذلك رجما بالغيب باوامر تجتبه لا يعنى من الفئ شيئا والتجربة يشهد بخلافه
 ومن تامل الادب وصف في انوكا لبعض الطيور وفي السج العنكبوت وانما العمل العمل لم يعرض له شك وزب
 علم بغيبا ان الحيوانات تدرك للكلمات والخبرات ومصادره باحكام لان هذا الترتيب الالهي الذي يعجز عنها من
 عليها اولو العقول كيف يصدر من لا يكون له علم كل ولا يكون له تصديق وتعلم يقينا القول فليس نغات ظهور
 السج ولعم ليس الحيوانات البع كدورتها وانما تحصل بالضرورة بل بروتية **قول** لانما نقول الحكم التخييل اوه المقصود
 منه الاجابة على نذهب الى انفسا صحت الحمل بين الخبرات وهم فالكون بانفسا النسبة الناس في الحكم التخييل
 والاعلى ما هو التحقيق فالحكم والكان تخيلنا لا تخيل من النسبة الناس وان التصور يتعلق بكل شئ حتى النسبة الناس
 لكن الاسكان من احد سافا نقي شئ حيوان الاستدلال انفسا الحمل بين الخبرات لو ثم لدل على انفسا الحكم التخييل
 فتدبر **قول** الكلام في الترجيح بامرج اه ذاهر جواب عن الامراض وحاصل ان اختلاف العقول لم يقع فيما اوعى برب
 وهو بطلان الترجيح بامرج اختلفوا فيه هو الترجيح بامرج والمعرض لم يفرق بينهما **قول** فكانه مبني اه انما اذ جواب
 قبل المعرض بان الترجيح بامرج مستلزم الترجيح بامرج فانقول يجوز الاول يستلزم القول بجواز الثاني المطالب به
 متوجه لان الاستدلال والكان حقا لكن العقول انما يمكن بجواز فلا يرون الاستدلال وليس هذا الاستدلال مبينا فلما
 القول بتجوز الاول قول بتجوز الثاني فتدبر قال في الكاشفة في امانته الاستدلال فذلك لان ترجيح الجاهل احد
 الناس وبين النسبة البامرج بامرج خصوص احد بامرج لان نسبة الفاعل الى كل منها على سواء انتهى في هذا
 ظاهر جدا كيف واذا كان مع وجود الفاعل هو النسب او فذلك لان الحال من قبل هو النسب او فوجود الفاعل
 سواء فلو تحقق احد النسب وبين فتدبر ترجع بنفسه من دون مرجع فافهم **قول** لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهذا
 يدل على ان حدوث العلم قبله في ذاته ممكن الا انه امتنع نقصان الوقت اللازم للحدوث ولو قبل بالامتناع بالذات
 بان يقال الوجود الذي يمكن على الممكن طرانه هو التمام الخاص المتعلق بوقت معين او ما سواه من الخا الوجودات يستحيل

انما الحكم بالكلية بالانفسا

على ذوات الكائنات بل العالم لا يمكن وجوده الا على النظام الذي وجد مكان اسلم قال في الحاشية الزمان عند الحكمي كان
او موجودا متساويا في جانب الماضي على خلاف ما هو المشهور عند المتكلمين من انه امر موهوم غير متناه في جانب الماضي كان
المكان عندهم ظاهرا غير متناه انتهى اعلم ان القول بتساوي الزمان بعد القول بوجوده سيقت جدلان الذي يعقل
حقيقة العدم من التقدم والتأخر بالذات فلو كان متساويا فالعدم متقدم عليه ام لا لا سبيل الى الثاني لان مع الاعتراض
منه العوار لا بالحدث وسبقه لعدم وان خالف فيه صاحب المقدمات وتلميذه الصدر الشيرازي مكابرة بقول لم
يتقدم عليه لعدم خارجة قديرا فقد لم تقدم العالم وكذا لا سبيل الا الاول لان تقدم العدم على الوجود لا يكون بالذات بل
القول بوجود الزمان فهو تقدم بواسطة الزمان تقدم قبل الزمان زمان فاذن قد ظهر لك ان لا سبيل للحدث
الا الى ان يقولوا التقدم والتأخر ليس من خصائص الزمان بل يعرض لما يعرض اولاد بالذات اى بلا واسطة في
العروض مرجح لا حاجة الى القول بوجود الزمان وسعبد الى هذه المساحة ان شاء الله تعالى **قوله** وفرد لم نعرفوا
بالتحصيل بل جواز الترجيح من غير مرجح لا يتوجه ما في الحاشية من ان عدم الاعتراف بالتحصيل لا يدل على الاعتراف
بالتحصيل ولا يلزم عنها التحصيل بل التحصيل **قوله** المحقق هو الارادة وهي صفة من سائر التحصيل قال في الحاشية
فهم لم يقولوا بالتحصيل بل بالتحصيل مطلقا والقبيل التحصيل حاصل تخصيص احد الطرفين اى طرف كان فلم تخصيص
احد الطرفين بل بالتحصيل فلم ان يقولوا لا معنى للتحصيل الا تخصيص احد الطرفين بعينه فحاشية الزمان ايجاب ذلك البنية
الارادة والامحور فربما لمجد لا تخصيص بل بالتحصيل محال والجمال ان لا يكون للتحصيل مطلقا لافي جانب مطلقا
لا في جانب الفاعل ولا في غيره لا تسوارة التحصيل من غير محقق مطلقا بل عسى ان باتيك تفصيلا اعلم ان نسبة
الى احد الطرفين الكائنات بالسوا فعلقها باجتهاد وان الاخر ترجيح من غير مرجح فلا بد ان البعد ان نسبة الارادة الى
احد الطرفين وجوده وكذا نسبة الذات الى هذه الارادة فلم يلزم التحصيل من غير محقق وسببنا في حقيقة ان شاء الله تعالى
لكن هذا الزايم من المعقول في شرح الاشارات وما قصدنا قال متأخرا والاشهر فاطمة من الفرق بين ترجيح الفناء احد
المتدين والبرجح المارج وان نسبة الارادة الى الطرفين على السوا فعلقنا ما هو ما من غير مرجح فاعلم المحققون
منهم فهم اهه ليس نهار ابي الاشجرة انما هو ابي سموت قد رجح فيه بين الفناء والتفكيم كيف والاشهر فاطمة بل
جمهور اهل السنة فاطمة تيجاشون عن نسبة الكائنات الى الاوضاع بل بعض المتخصصين فيسبون التعادل بل الكفر

الى الكثرة فكان هذه النسبة خطا كما بين في موضوع **قول** واما تخصيص نقس الزمان بقدر مخصوص اذ قال في التبيين
 كون الزمان على مقدار اخر يدل على تخصيص حركة انفسك مقدار معين لان الزمان مقدار الحركة انفسه وقال في حاشيته
 هو المقدار الزماني ينبغي ان يكون متساويا بحسب المقدار لا بحسب الوضع لان الزمان لو كان متساويا بحسب الوضع كان طرف
 الان فيلزم وجود العارض والمعرض معدوم وتقدر عليه مقدارنا بنا وبغير الزمان متصل واحدا بالنظر الى الواقع
 وجود ثابت ولا شك ان وحدة هذا الوجود لا يتصور للمقدار مع الطرف العارض لانتهى وقال في حاشيته اخرى
 الزماني ينبغي ان يكون متساويا بحسب المقدار لا بحسب الوضع لان الزمان لو كان متساويا بحسب الوضع كان طرف الان فيلزم وجود
 العارض والمعرض معدوم وتقدر عليه مقدارنا بنا وبغير الزمان متصل واحدا بالنظر الى الواقع وجود ثابت ولا شك
 ان وحدة هذا الوجود لا يتصور مع الطرف العارض لانتهى قوله لان الزمان اشارة الى دليل الفلاسفة على عدم تناسلي
 الزمان تغيره على غنى لو كان متساويا لكان له بعد بالفضل وهو لان هذا الحد اما قبل الزمان ولا يلزم هذا على الاول
 يلزم وجود المعرض بدون الحمل وعلى الثاني ان يكون الحادث في الان حادثا في الزمان ولا يلزم هذا على تقدير عدم
 التناهي لان الان امر متوهم لا وجود له فلا يصف شي من القبلة والمعينة بحسب الخارج لا بحسب التوهم والاستحسان في
 توهم العارض قبل المعرض كذا قالوا فتأمل فيه وقوله هذا المقدار الزماني اشارة الى الجواب عن هذه الحجة وهن
 ياخو وكلام صاحب القسبات والخشني يتبعه في امثال هذه المقامات بنسب ولا ينفك كلامه وتقريره ان التناهي
 لا يستلزم ان يكون له بعد بالفضل الا سري ان الدائرة متناهية وليس له بعد بالفضل فذلك الزمان وايرة كيف هو
 مقدار الحركة الفلكية التي هي حركة مستديرة وقسمت في الدرر حل واحد فله فيه بالفضل ومعنى متناهية بحسب
 الواحد ومعنى مرات متناهية بنقد التبتة وهذا هو الذي عني بالتناهي بحسب الوضع واذا بالتناهي بالفضل ما يكون
 التناهي بالفضل وجعل دليل الفلاسفة دليل على بطلان وجود الالف والتزم التناهي بحسب الوضع لان وجود الزمان
 ومتناهية وهذا الجواب سيحذف فان الزمان والكان وايرة لكن اجارته متفردة ومناخرة بالذات في افق التقضي و
 التحد وهو فكان باعتبار مع عدم التوارح بهذا الوجود واتي لوجود الزمان على سبيل التحد والتقصي بالفضل
 ان بان توحظ فطمة منها والقطعة الاخرى معدومة ووجود قطعة من الدائرة من دون وجوده وان باطل وان لم يكن
 فاضحه اللهم لان يمنع النصف اجزاء الزمان بانقسم وانما هو غير ممكن هذا الحكم اختراعا وسعي تحقيقه انما

فيلزم الصدورية ان في قدرهم في تقرير الحق على الشق الاول وجود احد المتصانين بدون الاخر لان الهاتين متصانين
 ثم احاط ثلثه اوج الاول نقص المتصانين لانه لا بد لها من طرف فيلزم الاستحالة الثاني ان الاستحالة
 حقيقة متصان في نفسها بل حقيقة من مقول اخر في قدر عرض لا اضافة كونها هاتية في العقل والاستحالة في معية الان
 في الزمن وهذا الجواب لا يمس تقرير الذي قدر الثالث ان الطرف ليس له حقيقة مفهومة محصل يكون موجودا بل انما هو
 التناهي على تقدير تناهي الزمان لا يكون له طرف موجود لا قبله ولا بعده ثم بما يتوهم في الوهم بملاحظة سلب التناهي وواقع
 في الهاتية والاستحالة في قدره وليس هو عارضا الا في الوهم وهذا الجواب مبني على راي الشيخ المقتول ان الاطراف موجودة
 لها في الخارج بل في انهم فقط ثم انك قد عرفت ان الزمان على تقدير وجوده لا يسيل الى تناسبه فتذكر قدبره وانما قوله
 الزمان متصل واحد فلم يدركه الى الان لانه ان اراد يقول ولا شك ان وجوده هذه الحقيقة اه ان اتحاد هذه الحقيقة
 مع الطرف العارض غير متصور فليس يمكن لا يلزم اتحاد الطرف في وجوده هذه الحقيقة الاتصالية في الوجود وان اراد ان
 وجود هذه الحقيقة الاتصالية او وجودها لا يعقل مع وجود الطرف المفروض لان اتصال في الطرف ووحدة وجوده لا يتناهي
 وجود الطرف وعروضه ثم بما في وجود الطرف المفروض بين الاجزاء المتحدية والكلام فيه فتدبر **قوله** والحق عندي ان
 الممكنات على تسميته لا تعقل مقصودا امام الحق على طوع الخلقه هذا لان الحق في الواقع هذا فانه رتبة الوجود على مصرح
 بخلاف ذلك فتأمل تلك الصورة تقيضي هذه الحركة اه هذه الصورة صورة غير النفس العقلية وهي عديمة التناهي
 العقلية اذن حركتها هو خلاف تدبير الفلاسفة فان الحركة الدورية لا يكون طبيعيا عندهم وان كان نفس العقلية
 فالحركة الدورية وعلى كل تقدير لا بد لها من النجاة او لا فعل عندهم الانجاة مع بول هذا الجواب الى الجواب الثاني فتأمل
 واجب بناء على ذلك ان هذه الصورة لا يميزها في ان هذه الصورة بسيطة على رايهم فلا تقيضي هذا الاختلاف في مادة
 واحدة بل انما بفعل فعلها مع ان يكون المتهم مقصور الصورة فونية خلق لا يظهر من كلامهم بل الصدورية ان
 قد صرح بخلافه والذي قالوا انها ان الصورة الزمنية للكلال الكلي قد اقتضت كونه وقد اقتضت كونه وقد
 ببعض من صورة الخارج فافترت كونه في بعض الاخر فمختلف السمع وهو المتوهم ويشي نظيره بالتأمل قوله وفيما فيه قال في
 الحاشية هو ان التناهي والنقد بحسب الاشارة ليس نقابا ونقد وفي الوجود الخارجي ولعلنا لا نسأل باختصاص كل جزء
 موضع خاص وفيه ان الاجزاء المتحدية لها وجود وهي كجدة الوجود الخارجي في ترتيب الاشارة حقيقة في جواشينا على شق

على شرح مسائل الضرر ولا شك في الاستدلال بحسب نه الوجوه الخارجية اما السؤال باختصاص كل جزء بوضع خاص فليس متوجها
لان الوضع معتبر في خصوصية الجزء من حيث الخصوصية بينهما انتهى والاولى ان يقول ان وجود الاجزاء المقدرة بحدود الوجوه الخارجية
لان هذا الوجه والمنشأ وجودا لا زمانا ام لا فتدبر **قوله** الا ان لم اذا ثبت الاحتياج احد المقتضى ومن ادلة
الى صوغه فانه بدل على لزوم احتياج المقتضى لا على توقفه عليه كذا في الحاشية ذلك ان نقول موضع الية الترتيب وكلل انفا
سم الكلام ثم المقصود الالهام بشاى كون الما به من لوازم الاحكام حتى لا يلزم الاستفاد في البقاء عن الغا على اثبات
علاوة المقصود والحق فانه اشبه ان لم قبل ان الدلالة الافتقار عين مية الممكن كالامكان **قوله** الخضم منها هو القابل بان
الحدث علته انه هذا عجيب فان المقصود قال بعد هذا وشبه المنكرين وذكر هناك اقوال اصحاب السمح والاتفاق وهذا
صريح في ان الخضم منها هو لا الايض وهذا القدر يكفي لتوجيه ايراد المقصود على **قوله** ولزم عليهم نفى الصانع تعالى عن
ذلك علما كبيرا بل هم لم يترسوا ذلك قال في الحاشية نفى الواجب لازم عليهم اذا كان اثبات الواجب لازم
اثبات الواجب مخفرا فيما توقف على العلوية والسلوية والافلا والما نفى صانع العالم من حيث هو صانع فلا يلزم عليهم
الا ان يفرق بين اجتماع الاجزاء وبغيره انتهى ان يفرق ويقول وجودات الاجزاء منفردة بالاحتياج الى الصانع واجتماعها
بجتماعها وهذا مكابرة فاصحة فان احتياج الاتصاف اما هو مقتضى الاحتياج والاتصاف وكذا وجود الاجزاء ليس له
في السلب الضرر فافهم **قوله** الثاني مبني على ان الوجود محتاج الى سبب فلو مبني على ما سأل على عدم كفاية الوجود
الذاتية وبشيء الشارح المحقق قدس سره بوجه يظهر من توقفه على سبب منفصل فتدبر **قوله** نقابل ان يقول الوجود
الباقي انه يظهر من ان الوجوب الالى وجوب همدور المحلول والوجوب الملاحق وجوب الاصح وجوب وجود
وجود المحلول فالوجوب الملاحق وجوب عارض لذات الممكن بخلاف ما قال صاحب الافق المبين من ان الوجوب الملاحق
عارض لعلية الحقيقة بعبدة الوجود وسعى الكلام فيه شيعة ان الله تعالى **قوله** لا يخفى ان ذلك كان اما اعتبارا باه
به الاشكال دار عليهم في سبب الوجوب على الوجود وسعى الكلام فيه شيعة ان الله تعالى **قوله** اراد بالزمان
التقصير مع تغير الكلام ان الزمان محلل الى اجزاء متعينة وما هو شأنه لا يكون واجبا بالذات **قوله** بل تقدر ما
ذاتنا على اصطلاح المتكلمين قال في الحاشية وهذا مذهبهم لا يستدعي ان يكون المتقدم للذاتى عبارة عن عدم انضمام
الاتصاف الذي يكون بالذات هذا النوع من التقدم الزماني على مصطلح افلا سفة ونفس الاصطلاح لا يحكي بل الكلام في ان

هذا النوع من التقديم بل يعقل من دون وجود الزمان ام لا ولا الكلام فيه سمي انشأه الله تعالى ثم قال واما الاشياء التي
 وجود الزمان فظاهر والتحقيق ان هذا الوجه لا يسمي على قول الفلاس فان الكلام في الممكن القديم مطلقا ولا خلاف بين
 المتكلمين والفلاس فان الكلام في الممكن القديم مطلقا ولا خلاف بين المتكلمين والفلاس فان لم يستند الى الفاعل
 على تقدير تحققه وان اختلفوا في ان ذلك الفاعل موجب او مختار بالجد الكلام فيها ليس في خصوص الزمان بل في
 الممكن القديم مطلقا انتهى ثم ان اكثر المتكلمين قائلون بالممكن القديم فانهم قائلون بزيادة صفات البارز على
 وهي ممكنات على انهم يكون موجبا بالنسبة اليها قد ير **قول** التقرير الاول بالنسبة الى حدوث الصفة الطاهرة
 بين التقريرين بان في الاول محرجي لتحقيق المستدل في الحدوث سواء كان الحدوث حدوثا في الوجود وفي نفس او حدوث
 الوجود وغيره كما يفصح عنه اعتبارية قد سره بانه حال الوجود فحصل الماحصل او حال عدمه فاجتمع التقيضين وفي الثاني
 تحقيق في الاحداث سواء كان الاحداث الوجود في نفس او احداث الوجود غير كنه تخصيص النقص بصفة
 بل على ان مقصوده الثاني لان الاول الاختصاص بالحدوث وبالصنف بل يعني ان بعد ان لم يذكروا كرم يصح وجوب
 لان وجوده في زمان نفسه حصول الماحصل وزمانه مدر اجتمع التقيضين فان اجب بالفارق بين حصول الماحصل له
 وبينه بحصول غيره هذا الفصل كجاء مثله من الدليل **قول** محل وجه التخصيص انه قد ظهر لك ان التقرير الاول لا يتوقف
 على الحدوث بل يكفي في الوجود مطلقا فلا يلزم التخصيص وجه قوله فلا يجرى فيه شبهة الخصم قد عرفت وجهه بان
 والخصم ينكره نعم ينكره لكن انكاره غير مناسب في خصوص الصفة فان توقف الصفة على الغير ضروري واجبات
 الاختيارية وكسبها مما لا يسيل الى انكاره وجالينوس وجزية قائلون بتأثير الطبيعة فانظرك في تأثير الارادة
قول يجوز ان ينهي سلسلته الى حاجته بنفسها اه قال في الحاشية اراد بالحاجة والموتورية المعين التقديم على
 الابدان لا المعينين الاضافيين المتأخرين فيجوز ان يكون شئ مما جاد موثر الامر لا بعد مطلقا استلزامه عليه الطبيعة
 افراد كما سبق من الصاطبة الكلية انتهى اعلم ان الحجة والموتورية هما معينان اعتباريان ولهما مصطف ومطابق فالمتفق
 المتقدمان هذا ان المصدق ان قد عرفت ان الحاجة ليس ذات الممكن فانها بنفسها مصداق الزمان لا فاعل
 بنفسها مما جاد وذوات الكلمات حقايق مختلفة فالحاجة لك للضاطة المذكورة فالك قد عرفت انها فاسدة و
 اما الموتورية بمعنى المصدق فانفس ذات الموتور ان كان الثاني بنفسه وان كان الثاني نفسه وان كان الثاني

اعتبار حقيقة زايده بنفس ذات المؤثر مع حقيقة زايده معافان كان مراد المستدل بالمؤثرية والمازج مصدرهما فالجواب
 الى ما يحتاجه بنفسها والمؤثرية مؤثرية بنفسها وان كان مراد المعين المصدرين فالجواب ما افاد المصنف في الاولي الردية
 اقتصار على الثاني لان انظر ان صاحب الشبهة اراد بها المعين المصدرين **فقد سئل** هذا المنع مبرح الى منع كون الامكان
 رفع ضرورة الطرفين او لانه بعد تسليم ان الامكان سلب ضرورة الطرفين لانه بعد تسليم ان الامكان سلب ضرورة
 الطرفين او استواء نسبت الوجود والعدم لا يمكن تجويز وقوع العدم بلا ضرورة ولازم البرجوع بلا مرجع هذا وانت
 ان هذا المنع ليس تحقيقا منه بل العوض فدا ضرورة بانه ان زعم العدم مالا للتاثير بطلان ما ينبغي عليه بطلان اللازم
 ان زعم غير مصلح والوجود مصلح والوجود مصلح الملائمة في غير المنع فليس باطل ثم بعد ذلك تحقق ان حمل المنع هذا
 بطلان اللازم كما يشترط ان عدم المعلول عند العدم المعلوم لا اعتبار في كلام المصنف **فقد سئل** فكم في سلب التاثير
 في الوجود آه هذا انما يصح لو كان العدم السابق واللاحق ممكنين واما الامكان واجتبه بان يكون وجوده في زمان بل
 زمان وجوده وفي زمان لاحق الزمان وجوده محالا بالذات فلا يحتاجان الى شئ لا ياتي تاثيره ولا السلب تاثير
 في الوجود وان تأملت فيما ايضا اليك خرج وجاخر كلام المصنف ومنه المنع الاول على سبيل التحقيق فاعلم **فقد سئل** بل
 ارتفاع النقيضين على تقدير ارتفاع التاثير لما كان تقابل ان يقول يجوز ان يكون ارتفاع التاثير محالا بجوان ارتفاع
 النقيضان على تقدير وقوعهما في الحاشية وقال ارتفاع الوجود والعدم معافان زيد على كل تقدير محال المصنف
 وان كان ذلك التقدير تقدير محال لا سري ان رفع الوجود والعدم عن زيد محال وان كان على تقدير فرسبته انتهى
 بعد هذا موضع نامل الضرورة مبينة لكن الامر سهل لان كفاية سلب التاثير في عدم المعلول بيينة لاحاطة الى سبيل
 فان اريد بالتاثير آه يعني الاولى في هذا المقام الزيادة الاجابة بحسبها فان اراد السوفاي بالتاثير مطلقا فليس
 عليه فالجواب ما افادنا في وان اراد التاثير الحقيقي فالجواب منع الملازمة كما افاد اولو المستند ان العدم كفي
 فيه سلب التاثير في الوجود فلا يحتاج التاثير فيه بخلاف الوجود فاعلم وتذكر ما سلف **فقد سئل** كما صرح بالشرح في الباش
 اشتقاق بان المعلول يتحقق الى مفيد نفس الوجود بالذات آه قال في الحاشية فاعلم الوجود وهو المحتاج بالذات و
 البرجوع كما هو دشت فان الامكان متعلق به لانه فاعلم البقاء اثر بالذات كما يدل عليه كلام الشرح ليس هو
 انتهى لم يرد الشرح على ان اثر فاعلم بالذات الوجود والاضافة كونه بعد العدم فلكونه وراية غير معلول او غير ممكن

وفاسس المحشى رحمه الله تعالى التبعاء عليه فإنه انهم من صفات الوجود لانهم لو في بعض الهيات والحق في هذا المقام ان
 الوجود وصفاته كلها ومن الجا على كسب لانها ان الوجود ممكن كذلك كونه بعد العدم او بقا ممكن لحوار انفسها
 بالطلب الوجود ممكن الاثر بالذات الوجود والصفات انما هي اثار لكونها تابعة للوجود فهي اثاره بالعرض لمحموله
 بالعرض وحمل هذا هو الذي راعه المحشى والشيخ ثم ان كلام الشيخ قدس سره ليس بآيا من هذا ومقصوده ان الوجود والخطا
 من الجا على انه لا هو الوجود الباقي والتاثيرية ثابت كما كان حين حدوث فوجوده في احوال حدوث اثره بعد وبعده مثل
 الوجود والوجود في الزمان الثاني اثره كذلك التاثير الباقي في الزمان الثاني وفي غيرهما بالتبعاء والتاثيرية ما قال و
 الخلاصة كما ان الوجود ابتدا بتاثير الجا على ذلك الوجود الباقي بذلك التاثير الباقي فابتداء الوجود وابتداء التاثير
 ورواه بدوام التاثير وليس بناك تحصيل الحاصل بغير ذلك التاثير **فصل** كسب ولو لم يكن لك اه لو لم يكن لك ان
 والحايز والايكاد واحد ما لم يكن الوجود واحد لزم وجودات غير متناهية كذا في الحاشية **قوله** وهذا يظهر لك ان العدة
 المتعقبة اه وهذا لا يقدح في ذلك ان الوجود الباقي وهو الوجود الابتدائي وان التاثير في الوجود الباقي هو التاثير
 في الوجود الابتدائي فالتاثير وهو الوجود وان الفقه المتيقنة هي العدة الموجبة فافهم **قوله** واما من قبل الحكماء فانه
 كلام طويل يستوفى بعض منتهى راحة تعالى **قوله** ومن قبل المتفكر اه قال في الحاشية الاول بعد ما ذكره في الثاني
 المتأخر من وير عليها ان ينقل الكلام الى المصلحة والوقت فيسمى ان يرجع بعد ان القولان الى وجوب الوجود الفاضل
 واتساعه وهذا لا ينافي احكام العام انتهى فقدم من كلامهم ما ينافي هذا التوجيه ثم الرجوع الى وجوب الوجود الفاضل
 في معرض الخفاء وانما يرجع الى المتنازع بعض احوال الوجودات ووجوب بعض احوال العدم والقول بعدم مناهات
 وجوب الوجود انما هو من عدم مناهات الاحكام العام الى باطل وقد مر مثله من المحشى ومناروه **قوله** قلت لان استوار
 الوجودين اه اعلم ان المشهور من قول الاشعرية في هذا المقام ان ترجيح التمايز احد المتساويين بالنسبة الى جاذبه فوجد
 مصدر التاثيرية رحمه الله تعالى في بيان ميلنا من الالطاف وبناء على هذا فان جاعل المواد قد تم فعمل بارادته بان
 مع المصدر وبالنسبة وبه لا يبالى كما يفعل على هذا ويراد الاشكال المصدر بقوله فان قلت وعلما يرجع الى ان ترجيح
 احد المتساويين بالنسبة الى المستلزم ترجيح الخارج الى الوجود بلا سبب ولا يمنع لوجبه والمحشى رحمه الله تعالى اوضح من هذا
 وحكم بعدم تساوي نسبتة الوجودين بالنسبة الى ارادة بل ينتج الوجود وقبل ما تعلق الارادة بوجوده لانه لا وجود له بلا سبب

بلا سبب وهذا النوع من التعلق جائز بل واقع **والجواب** ان يتبين ذلك انه مطبق لنظر الشئ في غير الجواب بالمتشبه به
 لا بد واما ان الشئ ما حاصله ان الارادة المتعلقة بالوجود الحادث قديم والباري موجب بالذات بالتمسك به
 فلا تسلسل ولا قدم الحادث ففي هذا النوع من الجواب تسليم العلة للوجود الحادث في اللم نزل ومنع استعماله ^{في} هذا النوع
 ارام المحقق بقوله ان الذات ملازمة لتعلق الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت معين فالارادة والتعلق ^{بها}
 قديمان والارادة حادث وهذا مع وضوح قد يخفى على بعض الظاهر المتواشئ القديمة فقالوا انما انقضى منه العجب ثم انشأها
 كلام اخر يقول ان هذا التقدير كاف بل لا بد من ذلك من القول باقتناع اخبار الموجودات سوى هذا النوع الحادث
 لانه لو كان الوجود في الزمان اتي على زمان الحادث كما لا دلالة لمكانا ولم يتعلق الارادة فتعلق الارادة ^{بها}
 اهم محال وعلى الثاني محرابي المختار عن جعل بعض المكينات تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعلى الاول فبسيطة
 الى النوعين على السواء فيمكن التعلق بها فلا بد من تبرير فيعلم الخلف والالزام الوجود وسبب بلا ضرورة ^{تسبب}
 الارادة اليها فان لا بد من القول باقتناع بوجود الحادث في غير الوقت الذي حدث فيه وعلى هذا العمل ^{الجواب}
 ان جاعل الحادث قديم وهو الجاعل المريد وجوده في وقت معين وارادته وتعلقها به قديمان وهذه الارادة
 القديمة تعلق بهذا النوع من الوجود وهذه الارادة ان لم يكن عين الذات فهي مجعولة للذات بالايجاب ^{بها}
 ولا خلف في الخلف فان وقوع المراد على حسب تعلق الارادة والتعلق وعلى هذا النوع جائز بل واقع والالزام
 الوجود بلا سبب اولا اقتضاء من الجاعل الا لك وانما يتعلق الارادة بالوجود قبل اوجده لاستعمال الوجود
 فيما قبل وفيما بعد والارادة الامكان ورواها لا يستلزم ان الارادة وامكان الدوام كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
 فلا تقابل الشدة الى انه يلزم شدة من الايجاب وهذا الايجاب لا لولها لا اختيارا ولا الايجاب الذي يكون
 هو الايجاب بعد الاختيار وهذا الايجاب هو كذا في الحاشية الحق المتعين ان اختيارية الفعل كفي منها صدور
 الاثر بالارادة والايجاب معدورة ولا شك ان الاثر قد وجد بتعلق الارادة وجوب تعلق الارادة بالثبوت
 اختيارية الاثر ولا في المقدورية في الوجوب الذي جاز في الاثر هو الوجوب بعد الاختيار وتعلق الارادة ولم
 بحسب من قبل والايجاب الذي جاز قبل الاختيار انما هو ايجاب الارادة لا ايجاب الاثر فلانها في الاختيارية و
 اما انقضاء الايجاب في الارادة فليس بشرط والاختيارية بل لا ينافي بل يصح كمال فقد بان لك ان من مبدا الفعل

الاعتباري ليس باختيارى كاعلم ونفس الارادة هو الحق الصراح ومنها من الكلام قد استوفينا في فروع المرحوم
 شرح المسلم **قوله** هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار اه قد قرر الجواب بان المؤثر التام في الحوادث عاود لان
 جملة متمات العلة تعلق الارادة وهدا حاث وعلة تعلق اخر وكذا اه هذا التسلسل في الامور الاعتبارية لان التعلق
 امر اعتباري والتسلسل في الاعتبار ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا بد على هذا التقدير من القول بالاعدا في التعلقات
 هذه التعلقات الكانت مجموعا فلا يفيد ان الكل في حكم حاث واحد فاذن لا بد من القول بتتابع الحدوث
 في التعلقات فيكون كل تعلق فورا في معد الاخره فبهذا السلسله مثل القول الفلاسفة في ربط الحاث بالقديم
 من سلسله المعومات ثم القول بان التسلسل في التعلقات ينقطع بانقطاع الاعتبار لا يخفى عن كور ان انقطاع
 تسلسل موجب انقطاع علل الحوادث فينبغي الحاث بانقطاع الاعتبار ثم هذا التسلسل في جانب المبدى هو ما
 سموا كانت الامور تسلسلا اعتبارية او غيبية لان لم يصح على هذا التقدير الباري الفعال جاعلا لواحد من احواله
 ولا للحادث فعدم هذه السلسله تماها اساسا ممكن وان كان عدم البعض مع وجود البعض غير ممكن اول ما يحيل لعدم
 السلسله اساسا او ليس فيه عدم العلول مع بقا اقتضا العلة وليس هذا لعدم محال بنفسه فاذن عدمه حاشي
 فلم يجب واحد من احواله هذه السلسله لان الواجب ما يستحيل عليه جميع انوار العدم واذ لم يجب لم يوجد فيلزم ان لا يوجد
 حاث اصلا ولا يمكن ان يقال ان القدر المشترك بين التعلقات قد وجب ما يبارى اقتضا والفعال فاستحيل
 ارتفاع التعلقات واما ارتفاع كل تعلق فقد استحال بوجوده سابق لان الباري خروجه انما يؤثر بارادته واختياره فلا بد
 تعلق ارادة بهذا القدر المشترك وقد فرض التعلقات كل حاث فلو ينقطع هذا الفلاسفة في وضع هذا المحدث في سلسله
 المعدات كما تنقطف عليه ان شاء الله تعالى **قوله** يجوز ان ذلك المخرج او الاعتبار اه قد عرفت ما قبله قال في الثانيه
 هذا بالنظر الى ما ذكر في الشبهة من لزوم التسلسل ومع قطع النظر عنه يقال على تقدير حدوث المؤثره يكون المؤثره ووجها
 واخيل في مجموع الحوادث لان يقال لا محد وفيه فان خروجهما ليس بواجب حتى يلزم كونهما واخيل في خارجيه
 والظن خروجهما لان المؤثر في الحجة بما هو مؤثر خارج عنها فلا **قوله** فهو ان عدم العلم بالمخرج اه قال في الثانيه ان المخرج
 نبيا صوره غيبية لا بسبب الحركة الارادية صوره حاصلة في نفس المتحرك كما لو لعدم العلم بالمخرج عدمه بعد اعتباري
 عدم بقا به وخطه **قوله** ارادة العبد تنهي الى ارادة الله تعالى اه وعلى هذا فيبقى المخرج بالمخرج لانه مخرج بالمخرج فانه

جازية كلام الله المتقضي بسبب عليه **قول** فان قلت جمهور المتكلمين قالوا بالصفات القديمة اه واجب بانهم لم يدعوا ان
 علا الحادثة الى المتقضي مطلقا الحدوث بل مقصور وهم ان علا الحادثة الى المورث الى الجاعل للمنفعة الحدوث ولسا لي ان
 القديم لا يكون اثر المنفعة والصفات بعد ما ليست محتاجة الى المورث بل احتاجة الى المتقضي بالايجاب المورث فيهم
 اخضع من المتقضي فاعمل **قول** قلت مرادهم يكون الحدوث علا الحادثة وان ورد عليهم ان المتقضي في الحقيقة هو اصل
 وكونه بعد العدم اربعون حكما يحكم به النظر الصحيح والوجودان الصحيح كذا في التسمية قال الشيخ من الفاعل لا يتقضي فاعلا
 لا يكون فاعلا ولا مفعولا مفعولا بل يكون مفعولا معه وانهم يعرضون للفاعل بالاسباب التي يصير بها فاعلا بالفعال كصير
 فاعلا فيكون عنه وجود الشيء بعد ان مالم يكن ولذا كان بعد مالم يكن انما يكون من الفاعل وجوده واذا كان من
 الوجود ولم ان ماز وجوده بعد مالم يكن والذي له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي انما هو الذي
 الاخر على جهة كسب منها ان يكون بغيره وجود عن وجوده الذي له بالذات من واما ان لم يكن موجودا فليس عن ماز
 كونه بغير موجود قد ثبت الى علا تا وهو عدم علاه فلا يكون وجوده لعدم العدم فاعلم بصرفه ان لا يكون وجوده بعد عدم
 مالا يمكن فلا علا له نعم وجوده يمكن ان يكون فله وجوده علاه وعدمه فله يكون وقد لا يكون فيحوز ان يكون له ولا يكون
 وجوده بعد مالم يكن فلا علا له فاعل كذا لك وجوده بعد عدمه يحوز ان لا يكون ففصول ان عنت وجوده
 حيث هو وجود فاعلا بل لعدم فاعله فان نقص وجوده يكون بغير ضروري وليس هو بغير ضروري من حيث ان بعد العدم
 ولكن وجوده هو الذي اتفق الان واما حيث يوجد وجوده وجودا لعدم فينقطع فيه كونه بعد عدم وانفس لوجود
 فذلك لا بسبب سبب لكون وجوده لعدم والكاف سبب الوجود الذي كان بعد عدم من حيث وجوده
 ان وجود جازية ان يكون وان لا يكون بعد عدم الماحصل وان لا يكون العلم الان لا يكون له وجود اصله **فصل**
 لوجود وانتهى انت لا ندب عليك ان هذا الكلام المخطئ بالاطباء عمل يرجع الى ان مرجع الحدوث الى الوجود
 البقي وكون هذا الوجود بعد عدم السابق والجاعل انما يجعل الوجود والعدم من علاه العدم وكون الوجود بعد العدم
 وصفت ضروري للوجود غير ممكن فلا يكون معلوما وفيه ان ازلية الوجود والوجود بعد العدم كلاهما ممكنان بالنظر الى
 ذات الحادث فالازلية على وجوده وكونه بعد العدم كلاهما ممكنان كما ان الوجود والعدم ممكنان فيكون كون الوجود
 بعد العدم محولا كما ان اصل الوجود محمول فاعمل اقتضى الوجود وكونه بعد العدم فيكون كلاهما اثر الجاعل على كل من لا ينفع

المتكلمين انما يهين الى استنفار الحادث في تقاير وانما يلزم لو كان المحمول وصف كونه بعد العدم فقط دون الوجود
 اما اذا كان الوجود ووصف كونه بعد العدم كلاهما مكشيين مجعدين فنحن لبقاء الوجود ممكن فهو محمول فاصل الوجود وكونه
 بعد العدم بتأثير المؤثر وبقاؤه وبقاؤه ذلك التأثير والتحقيق وهذا المقام الكائن الازلية محمولا على الحادث
 يكون الوجود الممكن للحادث انما هو الوجود المختص بزمان وجب فيه العدم في غير ذلك الزمان ولعلب على الذات
 فلا يكون علته اصلا لا عدم علة الوجود ولا غيره وح الممكن بالذات هو الوجود المختص ووصف كونه بعد العدم ضرور
 لانما امكانه بان كان الوجود وليس يجوز علة الاستنفار الا باستنفار الوجود وراسا بان يتحقق هذا النحو ايضا في المحمول
 بالذات الوجود وهذا الوصف لكونه تابعا لوجود محمول بالعرض كغير اللوائيم والكائن الازلية ممكنة توصف كونه
 الوجود بعد العدم ممكن بالذات لان الوجود كما يجوز ان يكون بعدم العدم كذلك يجوز ان يكون اذ يتأخذه
 وصف كونه بعد العدم ووصف الازلية بالنسبة الي وجود الحادث متساويان فلا بد من مرجع لكونه بعد العدم على
 الازلية فيجرب كونه بهذا الوصف محمولا بالذات كما ان نفس الوجود بمحمول بالذات لكن انظاره هو الشيء الاول
 الجاعل مواد محضات مطلقا فلا يتصل عن اتقانته ما دام المتقاض عليه صالحا لقبول الفضل والحال بعض علم ان
 الحادث ان ينفس ذات عن قبول الوجود في الازل فالازلية غير ممكنة عليه انما الممكن الوجود الخاص الذي افانته
 وقد علمت من الكلام ما صلح ليدل على ما قلنا ثم الكلام الذي وقع من ان المحمول بالذات الوجود او كونه بعد العدم
 انما هو على ما قلنا ثم الكلام الذي وقع من تقدير الفعل المولف كما هو مدبب الشيخ واما على تقدير الفعل البسيط
 فسيبان الكلام في ان تنصرفه محمول او كونه بعد السطدان ونفس الكلام فيه على ما قدم كذا ينبغي ان يفهم
 المقام ولذا يلزم عليهم ان هذا انما يلزم لو كان المحمول بالذات هو وصف كون الوجود بعد العدم فقط
 اما اذا كان المحمول اصل الوجود مع هذا الوصف فلا يلزم الاستنفار كما قد عرفت **قوله** فالتسوية القول
 يتجدد الاخر ارضاه ولم عليهم استنفار في نفسه عن الصانع في حال البقاء وهو خلاف الضرورة العقلية
 في الخائشة والمراد استنفار جواهر انفسها ولو قالوا ان العام كلها متجدد بتوارد الامثال لم يلزم عليهم الاستنفار
قوله والحكماء ذهبوا الى ان يتجاد الصانع من التوابع فاصل الوجود وانقر حاصل بتأثير المؤثر وبان بقاء
 ذلك التأثير كما ان المفاد من السمت نفس الضو بان ينفاه **قوله** والصورة فيه وهو اكان في

ما في الحديث القدسي كنت كثر اصغيا فاجب ان اعرف مختلف الملقى اشارة الى كذا في الحاشية
علم ايضا الى ان المجهول بالذات العين الثابت وهو شان من شئون الوجود المطلق ولما كان
الحق تعالى نفس الوجود المطلق المنزه عن شوائب التقييدات في الوجود الخاص وجود مفيد فهو مطهر
ومجلى لروابط المجل عند مولد الكرام ان الحقائق الامكانية الثابتة في الازل في علمه المتعالي
موجودة متفرقة بحيث ترتب عليها الاثار والحكام فبما لا اله سواه بقوله كن فمقتل عقبيه ويكون فيظهر احكامها وترتّب
عليها اثارها كما اخبره الله تعالى في كتاب العزيز **قوله** وهو انما وتبنيته نسبة الشمس الى ضوءها وبذا الاتحاد وانما
وانه الموجب يجوز ان يكون قديما **قوله** وهو انما وتبنيته نسبة النار الى النار وبذا الاتحاد واليجاد والاحتواء بهم غير كون
اثر المحرر الحدوث وان هذا اليجاد والحدوث خارج حاصل مدبرهم ان اشار الحاجة الى المعنى لا مكان وعلة الحاجة الى
المعنى اى الجاعل للحدوث بالعلم الذي كفى مع قديس فيقول انظر لظهورهم بين ان يجعلوا الصفات احثية
بالذات وبين ان يجعلوا باستقناء بعض الملكات قديس **قوله** الا ان يقال انهم يراهم بذا هو التبعين كيف ولم نفع في
كثير من المستطمين لفظ الخرفج بل انما قالوا اثر المحدث الحدوث وكذا انقل الشيخ من يذهبهم كما يظهر ما استقل من كذا **قوله**
لا يبعد ان يكون رادهم من كون الحدوث علة الحاجة اه وبذا هو المتعين الارادة كما يظهر من عبارات المتأخرين
فيهم ما نقل الشيخ من يذهبهم حيث قال وربما طن طن ان الفاعل والعلّة انما يحتاج الى ان يكون للشيء وجود بعد عالم
بكن واذا اوجد الشيء لم يفتقد علة لوجود الشيء مستغنيا عنه فطن ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا وجدت
ووجد فقد استغنى عن العلة فيكون هذه العلة على الحدوث وهي متقدمة لاصح انتهى وبذا الكلام صريح في ان مقصود
هم عن علة الحدوث الحاجة الممكن انما هي مترتب على الحدوث ويكون اثره ولبوده ايضا انهم فرغوا على علة الحدوث
الحاجة عدم فساد المعلول في عدم فساد المعلول عند فساد العلة والاستفسار في التبعار وبذا لا يصح فرغوا على علة الحدوث
لها فانه يجوز ان يكون الحدوث علة الحاجة في اصل الوجود فها واما الوجود ويكون متحاجا وان كان الاحتياج ناشيا
من الحدوث والاداء كان المراد ما ذكره فليس هو نوع صوفي بل فيه قال في الحاشية تفصيلا ان الممكن يحتاج الى الحدوث فانه
نحو ذلك العلة عند الحكماء لا مكان وعند المستطمين الحدوث معلوم بان الاحتياج بوجوه الحدوث لنفسه وليس للممكن
لا سطر الحدوث فالهاجة عندهم مطلقا ترتب على نفس الحدوث وهو متقدم عليها لعدم المعنى على العلة لا على المعلول **قوله** يتقدم العلة

هذا القيل قالوا ان ملازمه هو الوجود بمعنى انما متعلقه بالذات فالجواب عندهم لم يستقدم على الحدوث حتى علم على
تقديره عليه تقدم الشيء على نفسه انتهى و اراد بقوله فالجواب عندهم مترتبة على الحدوث ترتب الشيء على الغاية والفرق
فيقدم الحدوث الذي هو الفرض مثل تقدم المحلول الذي هو الغاية والمقصود في تقدم الجواب على الحدوث بان تقدم الذي
يكون للفرض والغاية وليس ترتيبا على ترتيب وتحت الحاجة على ثبوت الحدوث بقوله وهو مقدم عليها لعدم المتعلق
العلم ان تقدم الحدوث على الحاجة مثل تقدم العرض والغاية و اراد بقوله فالجواب عندهم لم يستقدم على الحدوث حتى
التقدم الذي العرض والحاجة الى حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه لكون التقدم من الطرفين يجب نحو واحد من الوجود ثم قال
والحق ان الاحتياج عارض حاصل الوجود ليس عارضا للحدوث حقيقة فضلا عن ان يكون عارضا لمقتضى الاشتراك ان اللغات
مقدم عليه موخر عن احتجاجة وفي كلام الشارح الى ان انتهى هذا على طريق التعارض بل جعل المؤلف والماعلى طورا قائلين
بالجعل البسيط فالاحتياج عارض لنفسه تفرق اليه بنفسها فاعلم **قوله** ولا يخفى انه ليس معنى الحدوث هذا في الوجود وعلى ذلك
رحمة الله تعالى فان لم يدرج في معنى الحدوث في اصطلاحهم بل مدعاه انهم في إطلاق لفظ الحدوث فاللفظ لفظ الحدوث
و ارادوا به هذه الحقيقة والفرق ان الحدوث المتأخر عن الحاجة لا يدعى عارضا عليها تقدير **قوله** والا لا يلزم عليهم استغناء
الممكن قد روي في الحدوث على المصطلح لما صح هذا التفسير فيهم فبما اشترك الوجود وروى لا ينفق الا اذا توفى في العلم وقال
المراد الحاجة في الحدوث لما مر من قبل **قوله** مع ان تعلم بالضرورة ان الاحتياج لا يرتب عليه اه بالامس مقصودا
المحقق اوله ليس مقصودا نصيب عليه هذه الحقيقة بل مقصودة وضع مقصودة تقدم الشيء على نفسه كما يدل عليه سنو في كلامنا فيهم
قوله اعلم ان الاولية الذاتية معيضة اه لك ان تقول في الباطل ان لو كان طرف الوجود اولي فالاولية يكون عين
والا لكانت معلولة لان كل صفة رابطة لا بد لثبوتها من علم اما الذات فيعلم تقدم الذات عليها بالاولية والوجوب لان الشيء
عالم بتقدمه ولم يوجد بالوجود بغيره والشيء تفرد لا يوجد الا ان يكون وجوده واجبا بان يكون واجبا وهو خلاف الفرض او يكون
اولي بل وجوب عدم كونه قبل الاولية اولي واما ان يكون غير ما يعلم احتياج الذات في الاولية الى العرف ففرقت ذاتية واذا
الاولية عين الذات المتعنى السلوك الذات عينها فامتنع الطرف الموضوع بقصد الوجود وحسب على حال عدمه وبعدمه عليه
المععدم لما اظهر قد روي صاحب الانفي المبين بالاطال الاولية الذاتية كلاما بقصص العجب العجاب وانقص بالفقهاء بعد اول الباب
هو ان اجتماع الممكن ان الحاصل في نفس

